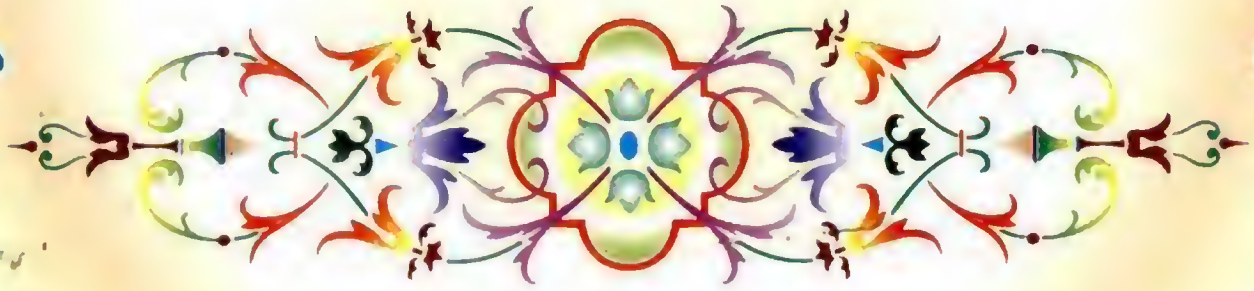


اثرف السبغی

شرط اردو میبندی



حضرت مولانا محمد حسن صاحب باندوی مدرس دارالعلوم دیوبند



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

1/1

اَشْرَافُ الْاَلْبَابِ

شَرَحُ اَرُوْمِيَكِي



حَضْرَتُ مَوْلَانَا مُحَمَّدُ سَيِّدُ صَاحِبِ بَانْدُوِي مَدْرَسِ الْعِلْمِ وَ الْوَيْدِ

نَاشِر

مَكْتَبَةُ شَرِيكَتِ الْعِلْمِ

بِيْرُوْنِ بُوْغْطَرِيْطِ ٥ مَلْتَانِ

٥٢٣٩١٣ - ٥٢٤٢٠٩

اس نظر ثانی شدہ نسخہ سے
نقل و طباعت کے حقوق
بمحق ناشر محفوظ ہیں

نام کتاب _____ اشرف المصطفیٰ

مصنف _____ حضرت مولانا محمد حسن صاحب

طابع _____ مکتبہ شریعت اسلامیہ ملتان

مطبع _____

صفحات _____ ۳۴۴

تاریخ طباعت _____ ۲۰۰۰ء

تعداد _____ ۵۵۰



ملنے کا پتلا
مکتبہ اسلامیہ
بیرون بوہڑ گیٹ ملتان
Tel # 544913

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الهدایة امر من لدیہ وکل شی یعود الیہ لہ الحمد علی ما النعم علینا
سوالق النعم ولو احقها والہم حقائق الحکم ووقالہمقا،

ترجمہ و

ہدایت خدا کی طرف سے ثابت ہے اور ہر چیز اس کی طرف لوٹ کر جائے گی،
حمد اسی کے لئے خاص ہے اس پر کہ انعام کیا اس نے ہم پر سابقہ نعمتوں کا اور

اس کے بعد کی نعمتوں کا، اور حکمت کے حقائق اور اس کی باریکیوں کا ہماری طرف ابہام فرمایا۔

قولہ الہدایة: مصنف نے اپنی کتاب کی ابتداء الہدایت سے کی ہے تاکہ
حمد باری کا ایک نیا انداز پیش کریں۔ ہدایت کا معنی ارشاد الطریق کے ہیں یعنی

تشریح

راستہ دکھانا۔ دوسرا معنی ایصال الی المطلوب ہے یعنی منزل تک پہنچانا۔ مصنف نے ہدایت کے
معانی کو خدا کی طرف منسوب کیا کہ ہدایت اللہ تعالیٰ ہی دیتے ہیں۔

قولہ امر: یہاں ہر شے مراد ہے۔

قولہ یعود الیہ: اس سے مصنف نے قیامت کا عقیدہ ظاہر فرمایا ہے کہ تمام چیزیں فنا ہو
جائیں گی۔ پھر میدان حشر میں خدا کی بارگاہ میں حاضر ہوگی۔ خلاصہ دونوں جملے کا یہ ہے کہ ہدایت
اللہ کی طرف سے ہے اور ہر چیز خدا کی طرف لوٹے گی لہذا ہدایت خدا کی طرف راجع ہوتی ہے، یعنی
ہدایت دینا صرف خدا کا کام ہے۔

قولہ الحمد: حمد منعم کے انعامات بیان کرنے کو کہتے ہیں اور چونکہ حقیقی انعام وکمال
الشرب العزت میں پایا جاتا ہے اس لئے تمام تعریفیں اور حمد خواہ بالواسطہ ہو یا بلا واسطہ تمام
کی تمام الشرب العزیز ہی کے ساتھ خاص ہے اسی اختصاص کے بیان کرنے کے لئے مصنف
لام تخصیص لائے ہیں۔ اور حمد کو ذات باری میں منحصر کرنے کے لئے ہمارے مجرور کو مقدم کیا۔

قولہ سوالق النعم: سوالق مضارع ہے اور صفت ہے، انعم مضارع الیہ ہے اور صفت ہے، گویا
اس میں جمع کی صفت کی اخصانت موصوف کی بہانہ کی گئی ہے۔ اصل عبارت انعم السابقہ ہے۔
نعم سابقہ سے مراد دو نعمت ہے، ایک یہ کہ جو وجود میں آچکی ہیں جیسے باطنی اور جسمانی قوتیں اور ان

کی صفات وغیرہ۔ دوسرے یہ کہ وہ نعمت جو اللہ نے دنیا میں پیدا ہونے کے بعد مخلوق کو عطا کیا ہے مثلاً خوراک، پوشاک، علم، دولت، ثروت وغیرہ۔ یا نعم سے دنیا کی نعمت مراد ہے۔
 قولہ بواحق النعم: اس میں بھی سوا بق النعم کی طرح ترکیب ہے۔ یعنی وجود کے بعد کی نعمتیں یا پھر آخرت کی نعمتیں، حاصل یہ کہ سوا بق و بواحق ایک دوسرے کے مقابل ہے۔ اگر سوا بق سے دنیا کی نعمت مراد ہے تو بواحق سے بعد الوجود کی نعمتیں مراد ہوں گی۔ اور اگر سوا بق سے دنیا کی نعمتیں مراد ہوں تو بواحق سے مراد اخروی نعمتیں ہیں۔

قولہ اللهم الینا: البام بطور فیض قلب میں خیر کو ڈالنا ہے۔
 قولہ حقائق: حقیقت کی جمع ہے موجود نفس الامری کو حقیقت کہتے ہیں جس کا وجود اعتبار معتبر اور فرض فارغ پر موقوف اور اس کے تابع نہ ہو۔
 قولہ حکم: اس کے بہت سے معانی آتے ہیں۔ عدل و انصاف، واقع کے مطابق بات اور دانائی وغیرہ، یہاں پر حکمت کی جمع ہے۔ حکمت وہ علم ہے جس میں موجودات نفس الامری سے بحث کی جائے۔

قولہ دقائق: دقیقہ کی جمع ہے وہ امور جو گہری نظر سے حاصل کئے جائیں۔ مصنف کی مراد یہاں حقائق و دقائق سے حکمت کے مسائل ہیں۔ کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک مسائل حکمت کو معلوم کرنے کے لئے دقت نظر کی ضرورت ہے۔ اسی لئے بلہذہبنا والا اسے نہیں سمجھ پاتا۔
 نوٹ: مصنف نے تعریف کو الہدایۃ سے شروع کر کے اشارہ کیا کہ فن حکمت کے مسائل خطرناک ہیں۔ اگر ذرا سی چوک ہو جائے تو اس کا ایمان متاثر ہو سکتا ہے اس لئے شروع میں اللہ سے دعا کیا۔ نیز ماتن علامہ امیر الدین ابہری کی کتاب ہدایۃ الحکمتہ کا مضمون ہے کہ وہ کتاب میں جہاں کہیں مشکل مسئلہ آتا ہے تو اس کو ہدایت کے عنوان سے شروع کرتے ہیں۔ نیز اس کی طرف اشارہ ہے کہ یہ ہدایۃ الحکمتہ کی شرح ہے۔ ایسے ہی حقائق اور حکم کے لفظ سے بھی مقصود کی طرف اشارہ ہے۔ اور الہم کے لفظ سے مصنف نے اپنے توکل علی اللہ کے عقیدہ کا اظہار کیا ہے کیونکہ علم محض اللہ کی دین ہے۔ تو گویا اس کی طرف اشارہ ہے میرا علم جیسا اور جو کچھ ہے محض اللہ تعالیٰ کا انعام اور فضل ہے۔

والصلوة علی جمیع الانبیاء والاولیاء خصوصاً علی نبینا محمد و آلہ
 جہات الغدالمۃ و خاتم فص الرسائل و علی الہ الواصلین واصحابہ
 کاملین

ترجمہ

اور درود نازل ہو تمام انبیاء اور اولیاء علیہم السلام پر خصوصاً ہمارے بنی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر جو عدالت کے اطراف متعین کرنے والے ہیں، اور رسالت کے نگیں کی انگوٹھی ہیں اور حق تک پہنچنے والی ان کی اولاد پر اور ان کے کامل

صحابہ کرام پر شرح

قولہ الصلوٰۃ : حمد باری سے فارغ ہو کر مصنفین ہمیشہ جناب بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے آل و اصحاب کرام پر درود و سلام تحریر فرماتے ہیں، جس کی وجہ انہیں کے بیان کے مطابق یہ ہے کہ حقیقی فیضانِ علوم و سعادت اور دیگر باطنی و ظاہری وغیرہ نعمتیں اللہ کی جانب سے ہے۔ مگر ذات باری واجب الوجود ہے، لا محدود اور بے پناہ قدرت اور اوصاف کی مالک ہے۔ اس لئے مخلوق ایسی ہستی سے استفادہ کیونکہ کر سکتا ہے کیونکہ مخلوق عاجز کمزور اور بے شمار آلائشوں سے ملوث ہے اور قاعدہ ہے کہ افادہ اور استفادہ کے موخر ہوتے کیلئے مناسبت کا ہونا ضروری ہے۔ اور واجب الوجود اور عاجز کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔ اس استحالة کو آسان کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے ازل ہی میں ایسے افراد کو منتخب فرمایا تھا، جو واجب الوجود اور مخلوق کے درمیان مناسبت پیدا کرنے کے لئے واسطہ بن سکیں۔ یہ حضرات ستودہ صفات انبیاء و مرسلین کی جماعت ہے، جن کو موقع بموقع حسب ضرورت زمان و مکان اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی ہدایت کے لئے مبعوث فرمایا اور جن کے آخر میں حضرت سیدنا و مولانا محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا تاکہ وہ خدائی احکام و اسرار سے اپنی امت کو روشناس کرائیں اور امت کو تعلیم دیں۔ اس لئے یہ ثابت ہوا کہ حضرات انبیاء و مرسل۔۔ کے توسط سے بندوں تک فیضان الہی پہنچا ہے۔ انہیں بے شمار انعامات میں سے علوم کا فیضان ہے۔ جو انبیاء علیہم السلام کی معرفت ہم تک پہنچا ہے۔ چنانچہ اسی مصلحت اور ضرورت سے حمد باری کے بعد حضرات مصنفین صلوٰۃ و سلام کا اہتمام فرماتے ہیں۔

صلوٰۃ کی نسبت جب باری تعالیٰ کی طرف ہو تو نزول رحمت کے معنی میں ہوگا۔ اور جب اسکی نسبت حضرات ملائکہ کی طرف ہو تو طلب مغفرت کے معنی میں ہوگا اور جب بندوں کی طرف ہو تو دعا کے معنی میں ہوگا۔

قولہ محدود : محدود مقرر کرنا اسے،

قولہ جہات : یہ جہت کی جمع ہے بمعنی سمت اور جانب، اصطلاح میں جہات ستہ میں شمال، خلف، قدام، فوق اور تحت جو عوام میں مشہور ہے۔ اور دوسرا معنی طول، عرض، عمق کے اطراف بھی ہیں۔ اور ان جہات میں سے صرف فوق و تحت میں رد و بدل نہیں ہوتا۔ باقی تحقیق اس کی آگے

جہات کے بحث میں انشاء اللہ آئے گی۔
 قولہ العدالتہ : عفت، شجاعت اور حکمت کے مجموعہ کو عدالت کہتے ہیں، عقل کا افراط و تفریط کے درمیان ہونا حکمت ہے۔ اور قوت شہوانیہ کا افراط و تفریط کے درمیان ہونا عفت ہے۔ اور قوت غضبانیہ کا افراط و تفریط کے درمیان ہونا شجاعت ہے۔ اور ان تینوں کے مجموعہ کا نام عدالت ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اندر یہ صفات پورے طور سے موجود تھی اسلئے مصنف نے فرمایا کہ عدالت کے تمام جہات کو آپ اپنے احاطہ میں لئے ہوئے ہیں۔

قولہ خاتم فض الرسالۃ : منصب رسالت ایک عمدہ اور قیمتی نگیں کے مانند ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس نگیں کی انگوٹھی ہیں۔ گویا جس طرح انگوٹھی چھلا اور نگیں کا مجموعہ ہوتی ہے۔ اسی طرح تمام انبیاء و رسل کے فضائل و مناقب آپ میں جمع ہیں اور ان سب کا احاطہ کئے ہوئے ہیں۔ نیز نگیں انگوٹھی کا ایک جز ہوتا ہے اور انگوٹھی مجموعہ اور کل ہوتا ہے۔ اسی طرح تمام انبیاء جز کے مانند ہیں اور آپ کل اور مجموعہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ نیز انگوٹھی اصل اور نگیں اس کی فرع اور تابع ہوتی ہے اسی طرح آپ کی ذات ستودہ صفات اصل ہے اور دیگر انبیاء و رسل آپ کی فرع اور تابع ہیں، نیز یہ کہ آپ کی ذات گرامی خاتم ہے اور وصف رسالت مانند نگیں کے ہے کہ آپ کی ذات وصف رسالت کا احاطہ کئے ہوئے ہے۔ کہ نگیں کا کوئی حصہ خاتم سے باہر نہیں ہے۔ یہ پوری تفصیل خاتم کی تار پر قلم ہونے کی صورت میں ہے۔ اور اگر تار پر کسرہ ہو تو معنی ہوگا کہ رسالت آپ پر ختم ہے۔

قولہ و علی الہ الواصلین : آل کی اصل اہل ہے۔ اسلئے کہ اسکی تصغیر اہل ہے۔ اہل سے آل اس طرح بنا کہ ہاء کو واؤ سے بدلا اور پھر اسکو الف سے، آل ہو گیا۔ اہل تو سب کی اولاد کو کہہ سکتے ہیں مگر آل کا اطلاق صرف با عظمت لوگوں کی اولاد پر ہوتا ہے خواہ دین کے اعتبار سے بڑا ہو یا دینا کے اعتبار سے۔ ایک قول یہ ہے کہ آل اور اہل دونوں مستقل لفظ ہیں۔

قولہ اصحابہ کاملین : اصحاب جمع ہے صاحب کی، بمعنی ساتھی، اور شریعت میں صحابی ان صاحب نصیب انسانوں کو کہتے ہیں کہ جنہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ایمان کی حالت میں دیکھا ہے۔ اور اسی حالت میں وفات ہو گئی ہو لہذا جو بد نصیب ایمان لا کر مرتد ہو گئے ان کو صحابی نہیں کہیں گے۔ اور نہ ہی ان کو صحابی کہا جائے گا جو آپ کے بعد ایمان لے آئے۔

وبعد فیقول العبد المعتصر بلطفہ الابدی حسین ابن معین المیبذی
 اصلہ اللہ حالہما ونورہما بالہما لہما ایت، کمال عین الاعیان وهو نوع الانسان

بالا رتقاء الى اعلام الفطنة والاهتداء الى اقسام المحكم اذ بهابصير الناظر
 في حقائق الاشياء بصيرا ومن يوتى الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا فشهرت
 عن ساق الجدل لتحصيلها باحتنا عن اجبالها وتفصيلها اخذ الرها عن
 جمع كثير من العلما وجم غفير من الحكماء ابد الشرح جلالهم وخلص
 ظلالمهم .

ترجمہ

اور حمد و صلوة کے بعد اللہ کے لطف کو مضبوطی سے پکڑنے والا بندہ حسین ابن حسین
 الدین المیبذی اللہ تعالیٰ دونوں کی اصلاح فرمائے اور ان کے دلوں کو منور

فرمائے جب میں نے موجودات خارجہ کے کمالات کو دیکھا، اور عین الاعیان وہ انسان ہے جو
 ذہانت کے پہاڑوں تک چڑھنے اور حکمت کی تمام اقسام تک پہنچنے میں مرکوز ہے۔ کیونکہ حقائق
 اشیاء پر نظر کرنے والا بصیرت مند ہے اور جس کو فن حکمت کی دولت مل جائے اس کو بہت سے
 منافع (دینی و دنیوی) حاصل ہو گئے۔ پس میں نے کوشش کی پنڈلی سے کپڑے سمیٹ لیا حکمت حاصل
 کرنے کے لئے بحث کرتے ہوئے اس حکمت کے اجمال اور تفصیل سے، حاصل کرتے ہوئے علماء
 کی نیر جماعت سے اور علماء کے جم غفیر سے، ہمیشہ رکھے اللہ تعالیٰ ان کی بڑائی اور ان کے سائے۔
 قولہ بلطفہ: لطف کا معنی نرمی ہے۔ مراد احسان اور بھلائی ہے۔

شرح

قولہ الابدی: مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ برائی سے محفوظ رکھے اور طاعت کی دائمی

توفیق عنایت فرمائے۔

قولہ میبذی: اصفہان کا ایک شہر نیرد ہے۔ اس سے بارہ میل کے فاصلے پر ایک گاؤں ہے
 جس کا نام میبذ ہے۔ مصنف یہیں کے باشندہ تھے اسی طرف منسوب ہیں۔ ایک قول میبذ کے بارے
 میں یہ ہے کہ وہ مسجد کے وزن پر ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ بارہ پر فتح ہے۔ وہاں کے قرب و جوار
 کے لوگ بفتح الباء بولتے تھے۔ حسین ان کا نام ہے اور معین الدین کے لڑکے ہیں۔ علامہ حسین
 نویں صدی کے علماء میں سے ہیں۔ محقق دوانی کے مایہ ناز شاگرد ہیں، انہوں نے یہ کتاب ۸۸۸ھ
 میں تصنیف فرمایا۔

قولہ نور بالہا: بال یا تو بمعنی حال ہے۔ اور قلب کے معنی میں بھی ہے یہاں دوسرا معنی مراد
 ہے۔ چونکہ ان کے دور میں حکمت و فلسفہ کا زور تھا، حکومتوں کی توجہ ان علوم کو رواج دینے
 کی طرف مائل ہوتی تھی۔ ان علوم کے پڑھنے پڑھانے والوں کو عہدے اور اعزازات دئے جاتے
 تھے اور بڑی بڑی تنخواہوں سے نوازا جاتا تھا اس لئے تحقیقی معنی میں عالم فاضل ہوتا تھا۔

قولہ وہن یوتی : مصنف نے ان چند جملوں میں حکمت کی نصیحت بیان کر دیا ہے
 قولہ عن ساق الحد : مصنف نے حکمت کا فن حاصل کرنے میں اپنی جدوجہد کو بطور استعارہ
 کے پیش کیا ہے۔ اور ایسے شخص سے اپنے کو تشبیہ دیا ہے جو کسی اہم کام شروع کرتے وقت اپنے
 ہاتھ پیر سے کپڑے سمیٹ لیتا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ اس کو حاصل کرنے کے لئے میں نے کوشش کی پنڈلی
 سے دامن کو سمیٹ لیا۔

قولہ عن اجمالہا : کسی چیز پر سرسری نظر ڈالنا اجمال کہا جاتا ہے۔ یعنی متعدد امور کی طرف ایک بار
 ایک ہی ساتھ نظر ڈالنا اجمال ہے۔ اور اس کے ہر ہر فرد پر نظر ڈالنا تفصیل ہے۔ یعنی یہ کہ علم حکمت کو
 حاصل کرنے کے وقت اس کے مسائل کو اجمالی اور تفصیلی بحث کے ساتھ حاصل کیا ہے۔
 قولہ اخذ الہا : ان مسائل کو حاصل کرتے ہوئے ملما و علماء کی بہت بڑی جماعت سے مدد بھی
 حاصل کیا ہے۔

قولہ ابد اللہ جلالہم : جلالہم کا لفظ اساتذہ کے لئے محض احترام سے ہے۔ ایک تاویل یہ ہے
 کہ جب ذوق کے ساتھ استعمال کیا جائے تو وہ باری تم کے ساتھ خاص ہے۔ اور بغیر ذوق کے افاضل
 کے لئے استعمال ہے۔ دوسری تاویل یہ ہے کہ مصنف اپنے اساتذہ کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کیونکہ
 ان کے ایک استاد علامہ جلال الدین بھی ہیں۔

وراسمت فی ایام التحصیل علی اکثر کتبہا ما قاما کثیرۃ تعد للناظرین فیہ
 بصیرۃ ومنہ الہدایۃ للمحقق الکامل والمدقق الفاضل اثیر الدین
 مفضل بن عمر الابہری قداس سرہ فالتمس منی بعض المترودین الی
 المشتغلین بقراۃ ہا لدی ان اجعل لکم من الامر قام المتعلقۃ بہا شرحا
 وایین ما یلیق بكل مبحث منہا تعدیلا وجرحا وکنت معتذرا بتراکم
 العوائق وافواج ہومہا وتلاطم العلائق وافواج غنومہا فانکروا
 الالتماس وناادوا فی الاقتباس ،

اور حکمت کی بہت سی کتابوں پر میں نے بہت سی یادداشتیں لکھی تھی جو اس میں
 غور و فکر کرنے والوں کے لئے بصیرت کا ذریعہ تھیں۔ اور انہیں میں سے ایک
 کتاب ہدایۃ الحکمت بھی ہے جس کی تصنیف محقق کامل مدقق فاضل اثیر الدین مفضل ابن عمر ابہری نے

ترجمہ

کی ہے۔ میرے پاس آنے جانے والوں میں سے بعض نے مجھ سے التماس کیا جو لوگ اس کتاب کے پڑھنے میں میرے پاس مشغول تھے کہ وہ یادداشتیں جو اس کتاب سے متعلق ہیں ان کو شرح کی شکل دیدوں اور ہر بحث و عنوان کے ساتھ جو مناسب ہو یعنی اعتراض اور تصدیق اس کو ظاہر کردوں، اور میں شروع میں معذرت ہی کرتا رہا موانع کے جمع ہونے اور کاوٹوں کے غم کے ہجوم کی وجہ سے اور موانع کے غموں کی وجہ سے مارنے کی وجہ سے پس مکرر کیا میں نے التماس کو، اور انتخاب کرنے کے لئے زیادتی بھی کیا۔

تشریح قولہ رحمت فی ایام التحصیل: دعا سے فراغت کے بعد مصنف اپنے زمانہ تعلیم کا معمول بیان کرتے ہیں۔ کہ اسی دور میں میں نے علم حکمت کی بہت سی کتابوں پر ضروری باتیں نوٹ کر لی تھی۔ انہیں میں سے ہدایۃ الحکمت بھی ہے جس پر نوٹ موجود تھے۔ کچھ لوگ میراث پاس ہدایۃ الحکمت پڑھ رہے تھے ان میں سے بعض نے مجھ سے التماس کیا کہ اس کتاب کی تمام رقومات میں سے جو خاص چیزیں ہیں یکجا کر کے ایک شرح کر دیں۔ مگر عوارض و موانع کی بنا پر میں جوں جوں معذرت کرتا رہا ان لوگوں کا امر اڑ بڑھتا گیا۔ چنانچہ اس کو لکھنا شروع کر دیا۔

مرقمتہ علی ما وافق مسؤلہم وطابق مامولہم والمرجو من الطالبین
لطریق الرشاد والشاربین لرحیق السداد ان ینظر وافیہ بعین العنا
والوداد ویعرضوا عن التعرض للاعتراض بالجدال والعناد وما یرئ
نفسی ان الانسان یساوق السہو والنسیان علی انہ لا یسم المجال
لتحقیق الصواب فی کل باب وھذا اول ما صنفتہ فی عنفوان الشباب
وممہ الاستعانۃ لفتح البواب المہدایۃ وعلیہ التوکل فی البدایۃ والنہایۃ

ترجمہ پس میں نے اس طریقہ پر اس شرح کو مرتب کیا جو مطابق ہو ان کی درخواست کے اور موافق ہو ان کی خواہش کے۔ اور ان طلبہ سے مجھے امید ہے کہ جو سیدھے طریق پر علم کے طالب ہیں اور درستگی کی شراب پینے والے ہیں، کہ وہ اس شرح میں عنایت اور بہرہ بانی کی نظر سے دیکھیں اور اعتراض پیدا کرنے سے احتراز کریں، اور اسی طرح عناد اور سرکشی سے احتراز کریں اور میرا نفس بڑی نہیں ہے۔ بے شک انسان کے ساتھ سہو و نسیان لگا ہوا ہے۔ علاوہ اس کے کہ کسی میں یہ طاقت نہیں ہے کہ وہ ہر باب میں درستگی کو پالے۔ اور یہ میری پہلی کتاب ہے جو میں نے اپنی

شروع جوانی میں تصنیف کیا تھا۔ اور اللہ تعالیٰ سے ہی ہدایت کے دروازے کھولنے میں مدد کی درخواست ہے اور اسی پر بھروسہ ہے ابتداء میں اور انتہا میں۔

اعلم ان الحكمة علم باحوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية وتلك الاعيان اما الافعال والاعمال التي وجودها بقدرتنا واختيارنا اولاً فالعلم باحوال الاول من حيث انه يودي الى صلاح المعاش والمعاد يسمى حكمة عملية والعلم باحوال الثاني يسمى حكمة نظرية

ترجمہ

اور جان کو کہ حکمت جانتا ہے موجودات خارجیہ کے ان احوال کا جو نفس الامری اور واقع کے مطابق ہیں اور درجہ انسان کی طاقت کے مطابق، اور موجودات خارجیہ یا تو ایسے افعال اور اعمال ہوں گے جن کا وجود ہماری قدرت اور اختیار میں سے یا نہیں۔ تو اول کے احوال کا جاننا اس حیثیت سے کہ وہ دینا اور آخرت میں صلاح اور درستگی تک مفضی سے تو اس کا نام حکمت عملی ہے۔ اور دوسرے کے احوال کا جاننا حکمت نظری ہے۔

تشریح

قولہ الحكمة: حکمت کا متعدد تعریفیں ہیں۔ ایک تو شارح نے بیان کیا جو مشہور ہے۔ دوسری تعریف یہ ہے کہ موجودات کے نفس الامری احوال کا انسان طاقت کے مطابق جاننا حکمت ہے۔ اس تعریف کا خارجیہ کی قید نہیں ہے اس لئے دونوں قسم کے موجودات اس تعریف میں داخل ہیں۔ تیسری تعریف شارح آگے بیان کریں گے یعنی خروج النفس الی کہا لہا المکن فی جانب العلم والعمل۔ اس کی تشریح آگے آئے گی۔ یہاں اس تعریف کا خلاصہ یہ ہے کہ حکمت میں علم کے ساتھ عمل بھی داخل ہے۔

قولہ اعیان الموجودات: موجودات کی تین قسم ہے۔ موجود فی الخارج، موجود فی الزمن، موجود فی نفس الامر۔ اعیان موجودات سے مراد موجود فی الخارج ہے۔

قولہ اما الافعال والاعمال: حکمت کی اقسام بیان کرتے ہوئے شارح نے ادلا حکمت اور اس کے اقسام کو بیان کیا ہے۔ پھر حکمت نظری کو بیان کیا ہے۔ اس وجہ سے کہ حکمت عملی کا تعلق ہمارے افعال سے ہے جن کا سمجھنا آسان ہے اس لئے پہلے آسان کو بیان کر لیا۔ پھر اس سے جو مشکل ہے اسے بیان کریں گے۔ طریقہ بھی یہی ہے کہ اسہل سے اُصعب کی جانب انتقال ہوا کرتا ہے۔ یہاں عمل

سے اس کی تاثیر مراد ہے جو بعد میں خارج میں موجود ہوتے ہیں۔

وکل منہا علی ثلثة اقسام اما العملیة فلازها اما علم بمصالح شخص معین بانفراد
لیتحلی بالفضائل ویتخلی عن الرذائل ولسیہی تہذیب الاخلاق واما علم
بمصالح جماعة متشاركة فی المنزل كالوالد والمولود والمالك والمملوك
ولیسہی تدبیر المنزل واما علم بمصالح جماعة مشتركة فی المدينة ولسیہی
السیاسة للمدينة.

ترجمہ

اور ان دونوں قسم میں سے ہر ایک کی تین قسم ہے۔ پہر مال حکمت علیہ پس اسلئے
کہ وہ یا تو ایک معین آدمی کے مصالح کا جاننا ہے تاکہ فضائل سے آراستہ
ہو جائے اور رذائل سے خالی ہو جائے۔ اس کا نام تہذیب اخلاق ہے۔ یا تو ایک ایسی جماعت
کی مصالح اور ضرورتوں کو جاننا ہو جو گھر میں شریک ہو جیسے باپ، بیٹا، مالک اور مملوک۔ اور اس قسم
کا نام تدبیر منزل ہے۔ اور یا پھر ایسی جماعت کے مصالح کا جاننا جو شہر اور ملک میں ایک دوسرے کے
ساتھ شریک ہیں۔ اور اس قسم کا نام سیاست مدنیہ ہے۔

تشریح

قولہ بمصالح شخصیہ جیسے الترتیب وماننا، اس کے احکام پر عمل کرنا۔ اور ان کاموں
کو ترک کرنا جو برے ہیں، اور اس سے شریعت نے روکا ہے۔ جیسے چھوٹ

بولنا، چوری کرنا وغیرہ تمام برے کام،

قولہ بمصالح جماعة یعنی ایسے جاننا جو ایک ہی گھر میں رہنے والوں سے متعلق ہوں، اور وہ
اپس میں مشترک ہوں جیسے باپ بیٹے، میاں بیوی، ماں بیٹی، مالک مملوک وغیرہ کے حقوق کہ اگر
ان کو پورا کیا جائے تو وہ گھر رشک جنت بن جاتا ہے۔

قولہ بمصالح جماعة جیسے شہریوں کے لئے خوراک، پوشاک اور صحت کا انتظام، اور امن قائم
کرنے کے انتظامات، بد امنی دور کرنے کے انتظامات وغیرہ ایسے امور ہیں جن کی ضرورت شہریوں
کو بہت رہتی ہے۔

واما النظریة فلازها اما علم باحوال ما لا یفتقر فی الوجود الخارجی والتعقل
الی المادة کالالہ وهو العلم الاعلی ولسیہی بالالہی والفلسفة الادنی والعلم

الکلی وما بعد الطبيعة وقد يطلق عليه ما قبل الطبيعة ايضا لكنهما
 نادرا جدا واما علم باحوال ما يفتقر اليها في الوجود الخارجي دون
 التعقل كالكرة وهو العلم الاوسط ويسمى بالرياضي والتعليمي
 واما علم باحوال ما يفتقر اليها في الوجود الخارجي والتعقل كالانسان
 وهو العلم الادنى ويسمى بالطبيعي

ترجمہ

اور پھر حال نظری تو اس لئے کہ حکمت نظری یا تو ان اشیاء کے احوال کو جاننا ہے جو وجود خارجی اور وجود ذہنی میں مادہ کی محتاج نہ ہو جیسے اللہ، اور وہ علم اعلیٰ ہے اور اس کا نام الہی اور فلسفہ اولیٰ اور علم کلی اور ما بعد الطبيعة بھی ہے۔ اور کبھی اس پر ما قبل الطبيعة کا بھی اطلاق ہوتا ہے مگر یہ بہت نادر ہے۔ اور یا تو ان اشیاء کے احوال کا جاننا ہے جو وجود خارجی میں مادہ کی محتاج نہ ہوں، نہ کہ وجود ذہنی میں، جیسے کرہ، اور وہ علم اوسط ہے۔ اور ریاضی اس کا نام ہے اور تعلیمی بھی۔ اور یا اشیاء کے احوال کا جاننا جو وجود خارجی میں اور وجود ذہنی میں مادہ کی محتاج ہیں۔ جیسے انسان، اور یہ علم ادنیٰ ہے اور اس کو طبیعی کہا جاتا ہے۔

شرح

قولہ ما لا يفتقر الى المادية: موجودات خارجیہ کی چار قسم ہے، اول وہ اشیاء جو اپنے وجود میں خواہ خارجی ہو یا ذہنی، مادہ کی محتاج نہ ہوں جیسے حق تعالیٰ اور بقول ان کے مقولات عشرہ۔ دوم وہ اشیاء جو اپنے دونوں وجود میں مادہ کی محتاج تو نہیں مگر مقارن ہو جاتی ہیں۔ اور اس قسم کا نام علم کلی ہے اور فلسفہ اولیٰ بھی، جیسے وحدت کثرت اور امور عامہ وغیرہ۔ اور اگر مادہ کی محتاج ہیں تو ان کی دو قسم ہے: وجود خارجی میں محتاج مادہ ہوں، وجود ذہنی میں نہیں، تو اس کو علم اوسط کہتے ہیں اور حکمت ریاضی بھی، اور چہ آرم یہ کہ موجودات خارجیہ اپنے وجود خارجی اور ذہنی میں مادہ کی محتاج ہوں جیسے انسان اور دیگر مادی چیزیں۔

وقد جعل بعضهم ما لا يفتقر الى المادة اصلاً قسمين ما لا يقارنهما مطلقاً
 كاللّه والعقول وما يقارنهما لكن لا على وجه الافتقار كالوحدة والكثرة
 وسائر الامور العامة فيسمى العلم باحوال الاول الہیاء والعلم باحوال
 الثاني علماً کلیاً وفلسفہ اولیٰ

ترجمہ

اور بعض فلاسفہ نے ان اشیاء کی جو مادہ کی بالکل محتاج نہ ہوں، دو قسم کیا ہے۔ اول وہ جو مادہ کے ساتھ بالکل نہ مل سکیں۔ جیسے اللہ اور عقول عشر اور دوسری یہ کہ مادہ کے ساتھ مقارن ہوں مگر محتاج ہو کر نہیں جیسے وحدت، کثرت اور تمام امور عامہ، پس اول کے احوال کا جاننا علم الہی ہے اور ثانی کے احوال کا جاننا علم کلی ہے اور فلسفہ اولیٰ بھی

واختلفوا فی ان المنطق من الحکمة ام لا فمن فسرها بخروج النفس الی کمالها المکن فی جانبی العلم والعمل جعله منها بل جعل العمل ایضا منها وکن امن ترک الاعیان فی تعریفها جعله من اقسام الحکمة النظریة اذ لا یبحث فیہ الا عن المعقولات الثانیة التي لیس وجودها بقدرتنا واختیارنا

ترجمہ

اور فلاسفہ نے اختلاف کیا ہے کہ منطق حکمت میں داخل ہے یا نہیں پس جس نے "خروج النفس الی کمالها المکن فی جانبی العلم والعمل" سے اس کی تعریف کی ہے اور یہی مشہور ہے، اس نے منطق کو فلسفہ میں شمار کیا ہے بلکہ عمل کو بھی اس میں سے شمار کیا ہے۔ اور ایسے ہی جس نے اعیان کی قید کو حکمت کی تعریف میں چھوڑ دیا ہے اس نے بھی منطق کو حکمت نظری کی قسم میں شمار کیا ہے کیونکہ منطق میں معقولات ثانیہ ہی سے بحث کی جاتی ہے کہ جس کا وجود ہمارے اور آپ کے اختیار میں نہیں ہے۔

تشریح

قول المعقولات الثانیة: جیسے کلی، جزئی ہونا، صغریٰ، کبریٰ وغیرہ۔ کیونکہ معقول اول تو مفہوم سے پھر درجہ ہے اس کا جزئی و کلی ہونے کا جس کے بعد صغریٰ و کبریٰ ہونے کا درجہ آتا ہے اس کے صغریٰ کبریٰ ہونے کا، یعنی قیاس کے جز اول، جز ثانی اور حد وسط وغیرہ کا۔

واما من فسرها بما ذکرنا وهو المشہور فیما بینہم فلم یعدہا منها لان موضوعہ وهو المعقولات الثانیة لیس من اعیان الموجودات الماخوذة فی تعریفها وقد یقال فعلی هذا لایکون العلم باحوال الامور العامة منها لانها غیر موجودہ فی الخارج علی ما بینہم المحققون واجیب

بان الامور العامة هنالك ليست بموضوعات بل محمولات تثبت للاعيان
فان قولنا الوجودنا انك في الممكن في قوة قولنا الممكن موجود بوجوه ذائدا

ترجمہ

اور بہر حال جس نے حکمت کی تعریف وہ بیان کیا جو ہم نے ذکر کیا اور یہی
تعریف حکماء کے یہاں مشہور ہے تو انہوں نے اس کو حکمت میں شمار نہیں کیا
سے کیونکہ اس کا موضوع مقولات ثانیہ ہے جو موجودات خارجیہ میں سے نہیں ہیں۔ موجودات خارجیہ
حکمت کی تعریف میں داخل ہیں۔ اور اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس بنا پر امور عامہ کے احوال کا جاننا
حکمت میں سے نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ خارج میں موجود نہیں ہوتے جیسا کہ محققین نے بیان کیا ہے۔
اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ امور عامہ وہاں موضوع نہیں ہیں بلکہ محمولات ہیں جو موجودات
خارجیہ کے لئے ثابت کئے جاتے ہیں۔ اس لئے کہ ہمارا قول الوجود ذائدا فی الممكن ہمارے قول کے
درجہ میں ہے الممكن موجود بوجوه ذائدا

تشریح

اس وقت بعض اصطلاحات ذہن میں کر لینا چاہئے۔ ممکن امکان کا اسم
فاعل ہے۔ متصف بالامکان کو ممکن کہا جاتا ہے۔ اور امکان کی دو قسم ہے۔
امکان ذاتی جس کو اگر واقع پر فرض کیا جائے تو کوئی محال لازم نہ آئے بالذات اگرچہ بائیر
لازم آجائے۔ امکان کی دوسری قسم امکان نفس الامری آجس کو نفس الامر میں فرض کرنے سے
کوئی محال نہ بالذات نہ بالعرض لازم نہ آئے۔
قولہ خردج النفس : یہ حکمت کی تعریف ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نفس الامر کی قوت نظر و عمل میں
جو کمال بالقوة پایا جاتا ہے۔ اس سے فعل کی طرف منتقل ہونے کا نام حکمت ہے۔
قولہ جانبی العلم والعمل : نفس میں دو قوت موجود ہیں، ایک علمی قوت، دوسرے عملی قوت،
نفس کا دونوں قوت کے کمال ممکن کی جانب منتقل ہونا حکمت ہے۔

والمصنف رتب کتابہ علی ثلثة اقسام الاول فی المنطق لانه آلة لتحصیل
العلوم والثانی فی الطبیبی والثالث فی الالہی بالنعنی الاعمر وله شدة
احتیاج الی الطبیبی فلذا اخره عنه وقیل اعرض عن الحکمة الریاضیة
لابتنائها فی الاکثر علی الامور الموهومة کالدوائر الموهومة المبحرثة عنہا
فی علم الرہیئة وعن اقسام الحکمة العملیة باسرها لان الشریعة

المصطفویۃ قد اقتضت الوطء عنہا علی اکمل وجه و اتم تفصیل ،

ترجمہ

اور مصنف نے اپنی کتاب کی تین قسم میں ترتیب دیا ہے۔ اول قسم منطق میں ہے کیونکہ وہ علوم کو حاصل کرنے کا آلہ ہے۔ اور ثانی قسم طبیسی ہے۔ اور ثالث قسم انہی ہے جو بمعنی اعم شامل ہے۔ اور اس کو طبیسی کی زیادہ ضروری ہے۔ اسلئے انہی کو طبیسی سے موخر کر دیا ہے۔ اور اعتراض کیا گیا ہے کہ مصنف نے حکمت ریاضیہ سے اس لئے اعراض کیا ہے کہ اس کے اکثر مباحث امور مہومہ پر مبنی ہیں جیسے دو اثر مہومہ، جن سے علم ہیئت میں بحث کی جاتی ہے اور حکمت علیہ کی تمام باتوں سے اعراض کیا ہے۔ کیونکہ شریعت محمدیہ علی صاحبہا السلام نے کامل اور پوری تفصیل کے ساتھ اس کی ضرورت کو پورا فرما دیا ہے۔


تشریح

قولہ والمصنف شارح نے کتاب کی تقسیم کا ذکر کیا ہے اور یہ بیان کیا کہ طبیسی کو انہی پر باوجود ترتیب میں مقدم ہونے کے بیان میں موخر کیوں کیا۔ جبکہ ترتیب مضامین بہت ضروری ہے۔ مناسب ہے کہ تقسیم کا معنی بیان کر دیا جائے۔ تقسیم کی دو قسم ہے۔ اول کلی کی تقسیم اس کی جزئیات کی طرف، اس صورت میں مقسم کا اپنی اقسام میں صادق انا ضروری ہے اسلئے کلی کی ہر ایک جزئی پر کلی کا صادق انا ضروری ہے۔ جیسے انسان کلی ہے اسکی تقسیم زید بکر عمر وغیرہ تمام جزئیات پر انسان ضرور صادق اُسے گا۔ دوسری تقسیم یہ ہے کہ کل کی تقسیم جزئی طرف ہو۔ اس صورت میں کل اپنے ہر فرد پر الگ الگ صادق نہیں ہوتا بلکہ تمام جز کے مجموعہ پر صادق آئے گا۔

قولہ الہ للعلوم؛ کیونکہ منطق علم طبیسی اور علم الہی دونوں کے لئے آلہ ہے اور قاعدہ ہے کہ آلہ ذوالہ سے مقدم ہوتا ہے۔ اس لئے مصنف نے طبیسی کو مقدم کیا ہے۔ وجہ تقدیم ایک اور ہے وہ یہ کہ طبیسی مادیات میں سے ہے اور محسوس ہوتی ہے اور محسوسات کا سمجھنا آسان ہے۔ اور ترقی ادنی سے اعلیٰ کی طرف ہوا کرتی ہے اسلئے طبیسی کو مقدم کیا اور انہی کو موخر کیا ہے۔

قولہ اعرض عن الحکمة الریاضیۃ؛ مصنف (ماتن) نے حکمت کی چھ قسم میں صرف دو کو بیان کیا ہے یا قی کو بیان نہیں کیا، حکمت عملی کی تینوں قسم، اور حکمت ریاضی ان چاروں کو بیان نہیں کیا شارح نے اس کی وجہ یہ بیان کیا ہے۔ حکمت عملی کو اسلئے ترک دیا کہ اسلام نے پوری تفصیل کے ساتھ اسکو بیان کر ہی دیا ہے مزید بیان کی حاجت نہیں رہی۔ اور حکمت ریاضیہ کو ترک کرنے کی وجہ شارح نے یہ بیان کیا کہ اس کی بیشتر بحث امور مہومہ پر ہے جس کے پڑھنے سے وہم میں اضافہ کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا اور یہ اچھی چیز نہیں ہے۔ قوت واہمہ وسط دماغ میں ایک قوت ہے جس سے جزئیات

ادراک ہوتا ہے۔

قولہ دو دائرہ۔ دائرہ کی جمع ہے ایک سطح ہوتی ہے جس کو ایک گول خط گھومتا ہے۔ جس کی صورت یہ ہوتی ہے۔ سطح کو ایک خط اس طرح احاطہ کرے کہ اس دائرہ کے وسط میں اگر نقطہ فرض کیا جائے اور اس نقطہ سے محیط کی طرف کھینچا جائے تو جتنے خطوط کھینچے جائیں سب کے آپس میں ایک دوسرے کے برابر ہوں جیسے  اور دائرہ کے وسط میں نقطہ ہے۔ اور نقطہ سے خطوط محیط کی طرف کھینچے گئے آپس میں سب کے سب برابر ہیں۔ نیز خط محیط کو بھی دائرہ کہتے ہیں۔

وفیہ بحث لانه ان اراد بالامور المرهومة مالا يكون موجود انی نفس الامر و یخترعه لوهم
فلا نسلم ابتداء الرياضی علیها اذ لا شك ان الكرة اذا تحركت علی مرکزها فلا
بدان یفرض فیها نقطتان لاحركة لهما اصلاً وهما القطبان وان یفرض بینهما دائرة
عظيمة فی حاق الوسط وتكون الحركة علیها سریعة وهی المنطقة وان یفرض عن جنبیها
دوائر صغار متوازية لهما تكون الحركة علیها بطیئة بالقیاس الیها بطول متفا وتنا
جداً فها هو اقرب الی القطب يكون ابطاً منها هو اقرب الی المنطقة فهذه وامثالها وان
لم تكن موجودة فی الخارج لكنها امور مرهومة متخیلة تخیلاً صحیحاً مطابقاً لما فی نفس الامر
كما یشهد به الفطرة السلیمة ولیست مما یخترعه الوهم كانیاب الاعمال۔

ترجمہ

ادراک میں بحث ہے۔ کیونکہ اگر مصنف نے امور مرہومہ سے وہ امور
مراد لئے ہیں جو نفس الامر میں موجود نہ ہوں اور وہ ہم نے ان کو گھڑ لیا ہو، تو

ہم علم ریاضی کی بنیاد ایسے امور پر ہونا تسلیم نہیں کرتے۔ کیونکہ اس میں شک نہیں کہ اگر جب اپنے مرکز
پر حرکت کرے گا تو ضروری ہے کہ اس دائرہ میں دو نقطے ایسے فرض کے جائیں کہ ان دونوں نقطوں
کو بالکل حرکت نہ ہو۔ اور ان دونوں نقطے قطبین ہیں ان دونوں نقطوں کو اصطلاح میں قطبین کہا
جاتا ہے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان دونوں کے (نقطوں کے) درمیان ٹھیک وسط میں ایک دائرہ
عظیمہ فرض کیا جائے جس میں حرکت سریعی ہوگی۔ اس دائرہ عظیمہ کی حرکت سریعی ہوگی اس کو
منطقہ کہتے ہیں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس دائرہ عظیمہ کے بغل میں اس کے مقابل چھوٹے چھوٹے
دائریے فرض کے جائیں تو ان دائرہ صغار کی حرکت نسبتاً بلی (سست) ہوگی بمقابلہ منطقہ کے اور
تفاوت واضح کھلا ہوا ہوگا اور ان میں بہت بڑا فرق ہوگا۔ پس وہ دائرہ جو قطبین سے زیادہ قریب
ہوگا اس کی حرکت بہت زیادہ سست اور بلی ہوگی بمقابلہ اس دائرہ کے کہ جو منطقہ کے قریب ہوگا۔

2
2

ر کیونکہ اس دائرہ کی حرکت سریع ہوگی۔ اہل یہ اور ان جیسی دوسری چیزیں اگرچہ خارج میں موجود نہیں ہوتیں لیکن امور ہومہ میں جو صحیح تھیں ہیں۔ اور نفس الامر کے مطابق ہیں جس کی نظرت سیر شہادت دیکھتے ہیں۔ یہ ان امور میں سے نہیں ہے کہ جس کو محض وہم نے گھڑ لیا ہو۔ جیسے بھوت کے دانت۔

تشریح | قولہ دائرۃ بر ایک دائرہ بنائے اس پر مرکز قائم کر کے دو نقطہ بنائے۔ پھر اس دائرہ کے وسط میں ایک خط کھینچے۔ پھر کچھ بڑے دائرے بنائے جو منطق کے قریب ہوں اور کچھ دائرے قطبین کے قریب ہوں اور پھر اس کرہ کو حرکت دیجئے تو مندرجہ ذیل امور سامنے آئیں گے۔

۱۔ منطق ٹھیک اسی وسط میں کھینچا جائے۔

۲۔ مرکز میں دو نقطہ فرض کئے جائیں۔

۳۔ کچھ دائرے منطق کے قریب کھینچے جائیں اور کچھ قطبین کے قریب۔

۴۔ پھر اس کرہ کو حرکت دی جائے۔

۵۔ تو وہ دائرے جو منطق کے قریب ہوں گے ان میں حرکت تیز ہوگی۔

۶۔ جو دائرے قطبین کے قریب ہوں گے ان میں حرکت سست ہوگی۔

تو جو دائرہ منطق کے قریب ہے اس کو جو حکم مسافت زیادہ طے کرنی ہے اور جو دائرے قطبین سے قریب تر ہیں ان کو کم مسافت طے کرنی ہے اور وقت دونوں دائرے کا ایک ہی ہے۔ تو تا علا ہے کہ جب مسافت زائد اور وقت کم ہو تو حرکت سریع ہوگی اور مسافت کم ہوگی۔ اور وقت اتنا ہی ہو تو حرکت سست ہوگی۔ قطبین کے ساکن ہونے میں اشکال ہے۔ حرکت کی نفی سے مراد حرکت واضح و ظاہر کی نفی ہے۔ حرکت تو ہوتی ہے مگر وضعی حرکت ہوتی ہے۔ یعنی قطبین کی حرکت اپنی جگہ میں برقرار رہتے ہوئے ہوتی ہے۔ قطبین ساکن نہیں ہوتے۔ ذرہ حرکت و سکون کا اجتماع شئی واحد میں لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے۔

وان اسراد بہا مالا یكون موجودا فی الخارج وان کان موجودا فی نفس الامر فلا
 نسلم ان الابدنا علیہا یصلح علتہ للاغراض کیف و ینضبط بہا احوال الحركات
 من السرعة و البطور و الجهة علی الوجه المحسوس و المرصود بالالات
 الرصدية و ینکشف بہا احکام الاندک و الارض و ما فیہا من دقائق الحکمة
 و عجائب الفطرة بحيث یتحیر الواقف علیہا فی عظمة مبدعہا قائلًا ربنا
 ما خلقت ہذا باطلا۔

ترجمہ: اور اگر اس کے مراد وہ چیزیں ہوں جو خارج میں موجود نہ ہوں اگرچہ نفس الامر میں موجود ہوں

تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ان امور پر مبنی ہونا اعراض کی علت بن سکتا ہے۔ اور یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ ان کے ذریعہ فلک کی حرکت کے احوال مست اور تیز ہونا اور جہت کے احوال منضبط ہو سکتے ہیں۔ نفس طریقہ پر اور مرصود طریقہ پر آلات رصدیہ کے طریقہ پر اور ان کے ذریعہ افلاک کے احکام کا انکشاف ہوتا ہے اور زمین کے اندر کی باریک چیزیں اور نظرات کے عجائبات منکشف ہوتے ہیں اس طور پر کہ ان سے واقف ہونے والا شخص ان کے پیدا کرنے والے کی عظمت کا اقرار کرتے ہوئے کہتا ہے۔ اسے ہمارے رب تعالیٰ نے ان کو بلا وجہ نہیں پیدا کیا ہے۔

و معنی کون انشی موجوداً فی نفس الامر انه موجود فی نفسه فالامر هو الشئ و محصله ان وجوده ليس متعلقاً بفرض فارض و اعتبار معتبر مثلاً الملازمة بين طلوع الشمس و وجود النهار متحققه في حد ذاتها سواء وجد فارض او لم يوجد اصلاً سواء فرضها او لم يفرضها قطعاً و نفس الامر اعم من الخارج مطلقاً فكل موجود في الخارج موجود في نفس الامر بلا عكس كلي و من الذهن من وجه لا مكان ملاحظه الكواذب كزوجة الخبثه فتكون موجوده في الذهن في نفس الامر و مثلها يسمى ذهنياً فرضياً و زوجية الاربعة موجوده فيهما و مثلها يسمى ذهنياً حقيقياً و لها نسجت عنكب النيان على القمم الاذل ما كان مشهوراً و صار كان لم يكن شيئاً مذکوراً فاقتصر على شرح التبيين الاخيرين معرضاً في اكثر المباحث عما يرذ على الشارحين من بنا فتح بيننا وبين قومنا بالحق و انت خيرا لفاتحين .

ترجمہ
 اور معنی خے کا ہونا موجود نفس الامر میں یہ ہے کہ وہ فی نفس موجود ہے۔ پس امر کے معنی میں ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ اس کا وجود فرض فارض اور اور اعتبار معتبر پر نہیں ہے۔ مثلاً طلوع شمس اور وجود نهار کے مابین لزوم فی حد ذاتہ متحقق ہے لہذا کوئی فرض کرنے والا پایا جائے یا نہ پایا جائے اور خواہ فرض کرے یا نہ کرے۔ اور نفس الامر خارج سے مطلقاً عام ہے۔ پس ہر خارج میں موجود چیز نفس الامر میں موجود ہوگی۔ اس کا عکس کلی نہیں ہے اور ذہن سے عام ہے من وجہ۔ کیونکہ ذہن میں کواذب کا لگانا کرنا بھی ممکن ہے۔ جیسے خسہ کا جوڑا ہونا۔ لہذا کواذب ذہن میں تو موجود ہوں گے نفس الامر میں نہیں۔ اور ایسی چیزوں کو ذہنی فرضی کہا جاتا ہے۔ اور چار کے عدد کا روح ہونا یہ نفس الامر اور وجود ذہنی دونوں میں پایا جاتا ہے۔

یہ ذرہ اجتماعی کی مثال ہوئی اور ان جیسی چیزوں کا نام ذہنی حقیقی (ذہنیہ حقیقیہ) رکھا جاتا ہے۔ مصنف تمہیداً عذر بیان کر رہے ہیں کہ تین قسموں کے بارے میں نے صرف دو قسموں (طبعی، الہی) کی شرح کرنے پر کیوں اکتفا کیا ہے اور قسم اول کو کس وجہ سے ترک کر دیا ہے۔

اور جبکہ نسبتیوں کی معرکوں نے قسم اول (مطلق) پر جالاتان دیا تو مشہور نہیں رہی۔ اور ایسی ہو گئی کہ اس کا کہیں ذکر ہی نہیں تھا، تو میں نے آخر کی دونوں قسموں کی شرح کرنے پر اکتفا کیا کہ اکثر مباحث شرح لکھنے والوں پر جو اعتراض وارد ہوتا ہے اس طرز سے میں نے اعتراض کیا ہے۔

ربنا افصح بیننا الخ: اے ہمارے رب فیصلہ فرما، ہمارے اور ہماری قوم کے درمیان حق کا۔ اور تو بہترین فیصلہ فرمائے والا ہے۔

تشریح | تو کہ سواد و بعد فرض الخ: یعنی جن دو چیزوں کے درمیان لزوم کا علائقہ پایا جاتا ہے وہاں مطلق اول کے وجود کے ساتھ شئی ثانی کا وجود ہو جاتا ہے کسی تیسری علت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ جس طرح طلوع شمس و وجود نہار کے لئے علت ہے۔ لہذا جب بھی طلوع شمس ہوگا تو وجود نہار بھی پایا جائے گا۔ اس میں تخلف نا جائز ہے۔ قولہ نفس الامر الخ: اس جگہ شارح میبذی وجود کی قسمیں اور ان کے درمیان نسبت بیان کر رہے ہیں۔ خارج خاص اور نفس الامر عام ہے۔ لہذا دونوں کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔

القسم الثاني في الطبيعات

قبل ای فی مباحث الاجسام الطبيعية اتول الادلی ان یفسر مباحث الحکمة الطبعیة
 لذلك تقول مباحث الاجسام الطبيعية هی بعینها مباحث الحکمة الطبعیة لان
 الجسم الطبعی موضوعها فالمال واحد فواجب اولویة ما ذكرت فاقول لان سلم ان المال
 واحد فان موضوع الحکمة الطبعیة هو الجسم الطبعی من حیث یستعد للحركة والمسکون
 لا مطلقاً فلیست مباحث الاجسام الطبيعية مطلقاً هی مباحث الحکمة الطبعیة بل من
 حیثیة المذکور و لا دلالة للفظ الطبيعات علی تلك الحیثیة۔

ترجمہ | دوسری قسم طبیعات کے بیان میں ہے۔ کہا گیا ہے۔ یعنی اجسام طبیعیہ کے بیان میں۔ میں کہتا ہوں کہ بہتر یہ ہے کہ حکمت طبعیہ کے مباحث سے اس کی تفسیر کی جائے اور شاید تم کہو کہ اجسام طبیعیہ کے مباحث

یعنی حکمتِ طبیعیہ کے مباحث ہیں کیونکہ جسمِ طبیعی اس کا موضوع ہے پس انجام ایک ایک ہے تو جو تم نے ذکر کیا ہے اس کے ادنیٰ ہونے کی کیا وجہ ہے۔ میں جو ابد و ننگا کا انجام ایک ہونا تسلیم نہیں ہے کیونکہ حکمتِ طبیعی کا موضوع جسمِ طبیعی ہے۔ اس حیثیت سے کہ وہ حرکت و سکون کی صلاحیت رکھتا ہے مطلقاً نہیں۔ پس مطلقاً اجسامِ طبیعیہ کے مباحث حکمتِ طبیعیہ کے مباحث نہیں ہیں۔ بلکہ مذکورہ حیثیت کے مطابق ہیں۔

تشریح حکمت کی دو قسم ہے جو اس کتاب میں مذکور ہیں۔ حکمتِ طبیعی، حکمتِ الہی۔ اور حکمتِ طبیعی کا موضوع جسمِ طبیعی ہے مگر اس میں حیثیت کی قید ہے۔ یعنی جسمِ طبیعی اس حیثیت سے کہ وہ حرکت و سکون کی استعداد رکھتا ہے۔ مطلقاً جسمِ طبیعی اس کا موضوع نہیں ہے۔ مثلاً جسمِ طبیعی کا ممکن ہونا، موجود ہونا، حادث ہونا وغیرہ۔ تو ان امور سے قسم ثانی میں بحث نہیں کی گئی ہے۔ صرف اس حیثیت سے بحث کی ہے کہ جسمِ طبیعی میں حرکت و سکون کی استعداد پائی جاتی ہے اور حکمتِ طبیعی میں جسمِ طبیعی کے احوال سے بحث کی جائے گی۔ مثلاً اس میں حرکت و سکون کی استعداد ہے۔ نیز جسم کا مرکب ہونا۔ تناسلی وغیرہ تناسلی ہونا وغیرہ احوال سے بحث کی جاتی ہے۔

وان سلمنا فلا شك في ان مقصود المصير ان القسم الثاني في الحكمة الطبيعية
واذا امكن حمل كلامه على مقصوده من غير تكلف فحمله عليه ادلى من حمله على
ما يؤول اليه وايضا يجب حمل الالهيات فيما ياتي من قوله والقسم الثالث في
الالهيات على مباحث الحكمة الالهية قطعاً فحمل الطبيعيات التي هي نظيرها على ما
ذكرناه ادلى ليطابق النظران.

ترجمہ اور اگر ہم اس کو تسلیم بھی کر لیں تو اس میں شک نہیں ہے کہ مصنف کا مقصود اس بات کا بیان کرنا ہے کہ قسم ثانی حکمتِ طبیعی کے بیان میں ہے۔ پس جب اس کے کلام کو اس کے مقصود پر حمل کرنا ممکن ہے تو اس پر محمول کرنا ادنیٰ ہے انجام پر حمل کرنے سے جس پر تاویل کی ضرورت ہے۔ نیز آئندہ بحث میں مصنف نے فرمایا "والقسم الثالث في الالهيات" حکمتِ الہی کے مباحث میں قطعاً واجب ہے۔ پس طبیعیات کو بھی جو اس کی نظیر بھی ہے ماذکرنا پر محمول کرنا ادنیٰ ہے تاکہ دونوں مطابق ہو جائیں۔

تشریح قولہ فحملہ ادنیٰ بہ میبذی کا اپنی تفسیر کو ادنیٰ اور سید شریف کی توجیہ کو غیر ادنیٰ کہنے پر بعض لوگوں نے اعتراض کیا ہے کہ جب دونوں تاویلوں کا مفاد ایک ہے تو بے شک شارح کی رائے درست ہے۔ مگر دوسری تفسیر دو مزید نائیسے پر دلالت کرتی ہے

اول یہ کہ سید شریف کی تائید سے معلوم ہوتا ہے کہ موضوع ذہن طبیعت ہے۔ دوسرا نائدہ یہ ہے کہ یہ تفسیر فن کے مقاصد اور موضوع دلائل پر دال ہے۔ بخلاف میبذی کی تفسیر کے کہ اس سے صحت ایک نائدہ معلوم ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ اس سے صحت مقاصد کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ لہذا سید شریف کی تفسیر اردنی ہونا چاہیے۔

قول عمل الالہیات :- یعنی فن ثالث الہیات کا ماقن نے جو عنوان قائم کیا ہے۔ اس کی تفسیر مباحث الحکمت الالہیہ سے کرنا ضروری ہے نہ کہ مباحث الاجسام الالہیہ سے۔ کیوں کہ وہاں اجسام کا کوئی تصور ہی نہیں ہے۔ لہذا جب یہ طے ہے کہ الہیات میں تفسیر مباحث الحکمت الالہیہ ہی کرنا ضروری ہے تو دلائل قسم میں یکسانیت پیدا کرنے کے لئے بھی ضروری ہے مذکورہ عنوان کی تفسیر القسم الثانی فی مباحث الحکمت الطبیعیہ سے کی جائے۔

و ذکر ان الجسم الطبعی جوہر قابل للانقسام فی الجهات الثلاث اقول فیہ نظر لانہما ان المراد بالقابل بالذات فلا یصدق ہذا التعریف علی شیء من افراد المعرف لان القابل بالذات للانقسام فی الجهات الثلاث منحصر فی الجسم التعلیمی ای الکمر القائل بالجسم الطبعی الساری فیہ فی الجهات الثلاث وقد صرحوا بذلك وان المراد القابل فی الجملة یصدی التعریف علی کل من المہیولی والصورة ایضا۔

ترجمہ اور فلاسفہ نے بیان کیا ہے کہ جسم طبعی ایسا جو ہرے جو تقسیم کو تینوں جہات میں قبول کرے۔ میں کہتا ہوں کہ اس میں اعتراض ہے۔ اس لئے کہ حکماء نے اگر قابل سے قابل بالذات مراد لیا ہے تو یہ تعریف معرّف کے کسی فرد پر صادق نہیں آتی۔ اس لئے کہ بالذات تقسیم کو قبول کرنے والا تینوں جہات پر جسم طبعی پر منحصر ہے۔ یعنی وہ مقدار جو جسم کے تینوں جہات میں مساویت کے لئے ہے اور حکماء نے ایک صراحت بھی کیا ہے اور اگر قابل سے فی الجملة قابل للانقسام ہونا مراد ہے تو یہ تعریف ہیولی اور صورت ہر ایک پر صادق آتی ہے۔

تشریح قول ذکر دا :- یہ جسم طبعی کی اصطلاحی تعریف ہے اور جہات ثلاثہ سے طول، عرض، عمق مراد ہے۔ قول وقد صرحوا :- یعنی فلاسفہ نے اس بات کی صراحت کر دیا کہ تقسیم کا قبول کرنا بلا واسطہ جسم طبعی ہی میں منحصر ہے۔ یعنی وہ مقدار جو لمبائی، چوڑائی، گہرائی جسم میں پائی جاتی ہے۔ اس پر تقسیم بالذات طاری ہوتی ہے۔ قول القابل فی الجملة :- یعنی خواہ بالذات تقسیم ہو یا بلا واسطہ سب اس میں داخل ہے تو اس تعریف میں ہیولی اور صورت جسم سب داخل ہوں گے جسم طبعی کی کوئی خصوصیت نہیں رہی۔ لہذا تعریف دخول غیر سے

مانع نہیں رہی جب اس کا جامع مانع ہونا ضروری ہے۔ شارح نے یہاں فلاسفہ پر رد کیا ہے اور آئندہ بھی کرتے رہیں گے۔

وہو مرتب علی ثلاثة فنون

لان الاجسام منحصرة في الفلكيات والعنصریات والبحت اما عن احوال عامة لهما
ادخالة باحدتها الفز الا دل فيما لعم الاجسام ای الطبیعیة وهي المتبادرة عند
الاطلاق الى الفهم واكثرهم على ان اطلاق الجسم علی الطبیعی والعلی بالاشترک
اللفظی وقد یقال ان الجسم هو القابل للاباد الثلاثة فان كان جوهرًا فطبیعی وان
كان عرضًا فتعلیمی وهو مشتمل علی عشرة فصول. فصل فی ابطال الجزاء الذي لا یتجزی
ویقال له الجوهر الفرد ایضا وهو جوهر ذر وضع لا یقبل القسمة مطلقًا لا قطعًا و
لا کسرًا ولا وهما ولا فرضًا والقسمة الوهنية ما هو بحسب التوهم جزئیًا و
الفرضية ما هو بحسب فرض العقل کلیًا فان قلت لا حاجة الى اقامة الدلیل علی ابطال
هذا الامر اذ لا یتصور شیء لا یکن للعقل فرض قسمته غایة ما فی الباب ان یتكون
المفروض محالًا قلت المراد من انه لا یقبل القسمة الفرضية ان العقل لا یجزئ
القسمة فيه لا انه لا یقدر علی تقدير قسمته ولا شك انه صالح للنزاع.

ترجمہ

اور قسم ثانی تین فنوں پر مشتمل ہے۔ اس لیے کہ اجسام فلکیات اور عنصریات
پر منحصر ہے۔ اور بحث یا تو ایسے احوال سے ہوگی جو دونوں کو عام ہوگی۔
یا ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ خاص ہوگی۔ پہلے فن ان چیزوں کے بیان میں جو عام ہیں تمام
اجسام کو یعنی طبیعت کو۔ اور یہی معنی اجسام کو مطلق بولنے پر ذہن میں آتا ہے۔ اور اکثر فلاسفہ اجسام
کا اطلاق طبعی اور تعلیمی دونوں پر اشترک لفظی کے ساتھ کرتے ہیں۔ اور کہیں کہا جاتا ہے کہ جسم
وہ ہے جو ابدال ثلاثہ کو قبول کرتا ہو۔ پس اگر یہ قابل جوہر ہے تو جسم طبعی ہے۔ اور اگر عرض ہے تو وہ جسم تعلیمی
ہے اور فن اول دست فصل پر مشتمل ہے۔

پہلی فصل جزو لا یتجزی کے ابطال میں۔ اور اس کو جوہر فرد بھی کہا جاتا ہے اور جزو لا یتجزی
ایسا جوہر ہے جو ذر وضع ہے۔ یعنی اشارہ حسیہ کو قبول کرنے والا ہے۔ اور تقسیم کو بالکل قبول نہیں کرتا،
نہ کاٹ کر نہ ٹوڑ کر نہ دہم میں نہ فرض میں۔ اور وہی تقسیم یہ ہے کہ جزئیات پر دہم کی مدد سے ہونا اور فرضی
تقسیم یہ ہے کہ کلیات پر عقل کے فرض کرنے کی مدد سے ہو۔

پس اگر تم اعتراض کر دو کہ ان امور کے بطلان پر دلیل دینے کی ضرورت نہیں ہے اسلئے کہ ایسی کوئی چیز متصور اور ممکن نہیں ہے کہ عقل اس میں تقسیم کو قبول نہ کرے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ جو فرض کیا جائیگا اس میں محال لازم آئے گا۔

تو میں جو اب دوں گا کہ "انہ لا یقبل القسمة" سے مراد یہ ہے کہ عقل اس کی تقسیم کو جائز نہیں رکھتی۔ ایسا نہیں کہ عقل اس کی تقسیم پر قدرت نہیں رکھتی۔ پس اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ محل نزاع بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

قوله ثلاثہ فنون بر (۱۱) وہ امور جو اجسام طبعیہ کو عام ہے۔

(۱۲) وہ امور جن کا تعلق فلکیات سے ہے۔

تشریح

(۱۳) وہ امور جو عنصریات میں پائے دہلتے ہیں۔

قوله عامۃ لہما :- جیسے شکل کا ہونا، اجزا کی تقسیم کا ہونا، تقسیم کا غیر متناہی ہونا وغیرہ۔
قوله المتبادر :- یعنی جب جسم مطلقاً بولا جاتا ہے تو جسم کا اطلاق جسم طبعی پر ہوتا ہے۔ اور یہی معنی مفہوم ہوتے ہیں۔ کیونکہ حکمت طبعی کا موضوع جسم طبعی ہی ہے۔ رہا جسم کا اطلاق جسم تعلیمی پر تو وہ مجازاً بولا جاتا ہے۔

قوله قد یقال :- گویا اس قول کی بنیاد پر جسم کے لئے بالفعل ابدال ثلاثہ کا پایا جانا ضروری

ہے۔

قوله جزو لا یتجزئ :- اس جزو کا جزو لا یتجزئ نام مشکلیں نے رکھا ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ جزو لا یتجزئ کا وجود ہے مگر فلاسفہ اس جزو کو باطل مانتے ہیں۔

قوله الجوہر الفرد :- جو ہر فرد نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ کسی جسم کا جزو نہیں ہوتا۔ حکماء اس کو

جوہر فرد کہتے ہیں۔

قوله لا قطعاً :- تقسیم قطعی وہ تقسیم ہے جس میں کسی دھار دار آلے سے شئی کو ٹکڑے ٹکڑے کے رہائیں تقسیم کسری وہ تقسیم ہے جو طاقنت کے زور پر شئی کو توڑ دیا جائے۔ جیسے سوکھی لکڑی کو توڑ دیں یا اینٹ پر اینٹ مار کر دو ٹکڑے کر دیں۔ یہ سب تقسیم کسری ہے۔

قوله القسمة الوہمیۃ :- یعنی تقسیم وہمی کا خارجی وجود ہے ہی نہیں۔ بلکہ قوت واہم نے ذہن میں ایک چیز کے دو ٹکڑے کرتی ہے۔ اور یہ جزیئی ہوتی ہے۔ یعنی کسی ایک جزو کا وہم تصور کرتا ہے اور پھر وہم ہی میں اس کو تقسیم کرتا ہے۔

قوله القسمة الفرصیۃ :- اور صورت یہ ہے کہ عقل ایک چیز فرض کر لیتی ہے۔ اس کی تنصیف کی گئی تو دو نصف ہوا۔ پھر نصف کی تنصیف کیا تو دو نصف ہوا۔ دیکھا۔ اس سلسلہ تقسیم کو فرضی کہتے ہیں

قولہ فان قلت : یعنی یہ ممکن ہے کہ عقل ہر شے کی تقسیم عقلی فرض کر سکتی ہے۔ اس کی دلیل قائم کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ نیز جب فرض کرنا ہی ٹھہرا تو عقل تو محالات کو بھی فرض کر سکتی ہے لہذا فرض کر لینے سے اس کا واقعی اور نفس الامری ہونا ضروری نہیں ہے۔

قولہ فایہ ما فی الباب : یعنی جو تقسیم فرض کیا گیا ہے وہ محال ہی کیوں نہ ہو۔ مثلاً عقل فرض کرے کہ پارخ زون سے۔ دونوں میں برابر تقسیم ہو جاتا ہے، یا فرض کرے کہ انسان جماد ہے تو یہ فرض کرنا ممکن ہے مگر اس کا نفس کے مطابق ہونا ضروری نہیں ہے۔

قولہ لا انطلق : لہذا تقسیم مراد نہیں جس کا فرض کرنا ممکن نہ ہو۔ بلکہ عقل کے لئے تو ممکن ہو لیکن اس کو ممکن نہ مانتی ہو لہذا ایسا جزر لا تجزئی ممکن ہے۔

لانہا لو فرضنا جزء بین جزئین فاما ان یکون الوسط مانعاً عن تلاقی الطرفین او لایکون لاسبیل الی الثانی لانہ لو لم یکن مانعاً لکانت الاجزاء امتداداً خلتاً و... تداخل الجواہر ای دخول بعضها فی حیز۔۔ بعض آخر بحیث یتحدان فی الوضع والحجم بحال بالبداهۃ،

ترجمہ

اس لئے کہ اگر دو جزر کے درمیان ایک جزر فرض کر لیں تو یا تو جزر وسط طرفین کے تلاقی سے مانع ہو گا یا نہیں، دوسری صورت باطل ہے۔ کیونکہ اگر مانع نہ ہو گا، تو اجزاء ایک دوسرے میں داخل ہو جائیں۔ اور جو اہر کا تداخل، یعنی بعض اجزاء کا دوسرے بعض کے جزر میں اس طرح داخل ہونا کہ دونوں وضع اور حجم میں متحد ہو جائیں۔ یہ بدایتہ محال ہے۔

تشریح

قولہ الوضع والحجم : وضع اشارہ حسی کو کہتے ہیں۔ اور حجم نام ہے جسم کے ہونے کا۔ دونوں اس طرح آپس مل جائیں کہ ملنے سے قبل جس طرح اشارہ ایک تھا ایسے ہی بعد میں دونوں کی طرف اشارہ ایک ہی رہے یہ بدایتہ محال ہے۔ کیونکہ جب دو مقداریں مل جائیں گی تو لامحالہ تعدد بھی بڑھ جائے گی۔ اور اس کے حجم میں بھی اضافہ ہو جائے گا۔ مثلاً ایک ایک ابرخ کے لیے چوڑے دو ٹکڑے کا حجم ہو۔ دونوں ملا کر ایک کر دیا جائے تو دونوں کی مقدار بڑھ جائے گی، تداخل۔ جو اہر ایک دوسرے سے مل بھی جائیں۔ اور حجم حسب سابق باقی رہے ضروری ہے اس لئے تداخل جو اہر میں محال ہے۔

وایضا فلا یکون وسط و طرف وقد فرضنا الوسط و الطرف هذا خلف فثبت

کو نہ مانعاً من تلاقیہا فباہ یلاقی الوسط احدی الطرفین غیر ما بہ یلاقی الطرف الآخر فینقسم ، لا یقال ہذا ایستلزم ان یکون لہ نہایتان و یجوز ان یکون لشی واحد غیر منقسم فی ذاتہ نہایتان ہما عرضان حالان فیہا لانا نقول ان کانت النہایتان حالتین فی محل واحد بحسب الاشارة فیہون الاشارة الی احدہما عین الاشارة الی الاخری فیلزم تلاقی الطرفین وان کانتا حالتین فی محلین متمیزین بحسب الاشارة فیلزم ان تقسام دلووہما اذ یکن حینئذ ان یتوہم فیہ شیء دون شیء کما یشہد بہ البدلۃ

تجزو

اور نیز پس باقی رہے گا ہی نہیں کوئی جزر وسط اور طرف . حالانکہ ہم نے وسط اور طرف فرض کر لیا ہے پس دونوں جزر کا تلاقی سے مانع ہونا ثابت ہو گیا پس جزر وسط اپنے دونوں طرفوں میں سے جس طرف سے ایک سے ملا ہے وہ غیر ہے اس طرف کا جو دوسرے جزر سے ملا ہے . پس جزر وسط منقسم ہو گیا . اور اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ اعتراض اس وقت لازم آئے گا جب کہ اس جزر وسط کے لئے دو نہایتیں ہوں ، اور جائز ہے کہ شیء واحد غیر منقسم فی ذاتہ کے لئے دونوں نہایتیں عرض ہوں اور اس جزر میں حلول کر گئی ہوں اس لئے کہ ہم جواب دیں گے ، کہ اگر دونوں نہایتیں محل واحد میں حلول کئے ہوئے ہیں باعتبار اشارہ کے ، تو دونوں میں سے ہر ایک کی طرف اشارہ کر کے بعینہ دوسری کی طرف اشارہ ہو جائے گا . پس طرفین کا تلاقی ہونا لازم آئے گا . اور اگر دونوں نہایتیں دو مختلف محل میں حال ہیں تو تقسیم ہونا لازم آئے گا خواہ وہاں ہی ہو اس وجہ سے کہ یہ ممکن ہے کہ اس میں یہ ہے اور یہ نہیں ہے " کا گمان کیا جاسکے جیسا کہ بدامت اس کی شاہد ہے .

تشریح

قولہ وسط و طرف : یعنی کم از کم تین جزر فرض کئے گئے تھے ، ایک وسط ، ایک جزر ایک طرف پر اور دوسرا دوسرے طرف پر . اس طرح ہر مجموعہ تین جزر کا ہو گیا تھا اور داخل ہو جانے کی صورت میں درمیان اور کنارہ بالکل ختم ہو جائے گا .
قولہ مانعاً من تلاقیہا : یعنی یہ ثابت ہوا کہ جزر وسط جب تک وسط میں ہے دونوں طرف ایک دوسرے سے نہیں مل سکتے . وسط ملنے سے مانع ہوگا .

قولہ فینقسم : حالانکہ یہ وہ جزر میں جن کی تجزی نہیں ہو سکتی . اس کو اگر دلیل کہا جائے تو یادداشت کے لئے آسانی ہوگی . گویا جزر لا تجزئ کو باطل کرنے کی پہلی دلیل وسط ہے .
قولہ عرضان حالان : جسم جس حد پر ختم ہوتا ہے اس کو حد انتہا اور طرف سے تعبیر کرتے ہیں لہذا کنارہ اور جسم ایک ہی چیز ہوئے . کیونکہ منہار شے کا نام شے کا کنارہ ہے . اس لئے جانب اور کنارہ یا طرف

ٹھے سے الگ کوئی چیز نہیں ہوتی۔ بعض مرتبے نے تاثر یہ دیا ہے کہ شے کوئی غیب غیر منقسم ہے مگر اس کے طرفین خارج سے اگر اس میں داخل ہو گئے ہیں۔ ایک طرف دوسرے جزرے سے دوسرا طرف تیسرے جزرے سے طلاق ہو جائے تو تلاقی طرفین بھی ہے اور وسط مانع بھی ہے۔ اول غیر منقسم بھی ہے کیونکہ طلاق ہونے والے تو اس کے اعراض ہیں۔ اعراض بھی دو ہیں، ایک عرض ایک جزرے سے اور دوسرا عرض دوسرے جزرے سے مل رہا ہے تو جزرے کا انقسام لازم نہیں آرہا ہے۔

قولہ لانا نقول: حاصل یہ کہ دو اطراف کل واحد میں جب حلول کریں گے تو دونوں طرف میں تلاقی ہو جائیں گے اور اتحاد اشارہ بھی پایا جائے گا حالانکہ یہ باطل ہے۔

قولہ بہ البہا ہتے: یعنی بدابہت ہم جانتے ہیں کہ انسان ایسے موقع پر وہم کر لیتا ہے کہ یہ حصہ اور ہے اور وہ حصہ اور ہے اور جب اور ہونا ثابت ہو گیا تو اس کا نام غیریت ہے۔ پس جب غیریت ثابت ہوئی تو خواہ وہما ہی صحیح تقسیم لازم آجائے گی۔ حالانکہ تم نے جزرے کو غیر منقسم فرض کیا تھا۔

ولانا لو فرضنا جزء علی ملتقی جزئین فاما ان یلاقی واحدا منها فقط او مجموعہ او من کل واحد منها شینا او واحداتہما وبعسا من الآخر والاول محال و الا لم یکن علی الملتقی فتعین احد القسمین الاخیرین بل احد الاقسام الاخر فیلزم ای انقسام ما علی الملتقی او الکل او علی الملتقی واحد الجزئین
لا محالہ

ترجمہ

اور اس لئے کہ اگر ہم ایک جزرے کو دوسروں کے ملتقی پر فرض کر لیں پس یا وہ جزرے کسی ایک سے طلاق ہو گا صرف، یا دونوں۔ مجموعہ سے یا دونوں میں ہر ایک کے حصہ سے

یا کسی ایک کے پورے جزرے سے اور دوسرے کے بعض سے طلاق ہو گا بدیہی صورت محال ہے ورنہ ملتقی پر ہونا باطل ہو جائے گا تو اخیر میں سے ایک کوئی صورت متعین ہو گئی بلکہ اخیر کی کوئی ایک صورت لازم آتی ہے، یا کل کی تقسیم ہونا لازم آتا ہے یعنی جو جزرے ملتقی پر واقع ہے اس کی تقسیم لازم آتی ہے یا کل کی یا اس جزرے کی جو ملتقی پر واقع ہے یا اس کی دونوں جانب میں سے کسی ایک سے طلاق ہو۔

ترجمہ

قولہ علی الملتقی: جس جگہ دو چیزیں مل جائیں اسے ملتقی بہت ہیں اس کی کئی صورت ہے۔ تین تین میں بیان کیا ہے۔ ایک صورت شارح نے ذکر کیا

ہے۔ ایک یہ کہ ملتقی پر تیسرا جزرے دونوں مل رہا ہے۔ دونوں کے مجموعہ سے یا دونوں کے بعض سے طلاق ہے۔ چہارم ایک جزرے کے پورے سے اور دوسرے جزرے کے بعض سے طلاق ہو۔

قولہ لا محالہ: یعنی اس جزرے کا منقسم ہونا ثابت ہو گیا جو ملتقی پر ہے یا کل پر ہے یا وہ حصہ جس کا

بعض حصہ ملتی پر اور بعض حصہ احد الجزین پر واقع ہے کیونکہ جزر ثالث کا وہ حصہ جو ملتی پر واقع ہے اس کا وہ حصہ جو ملاقی جزوں میں سے ایک سے مل رہا ہے وہ غیر ہے اس جانب کے جو ملاقی جزر دوسرے سے مل رہا ہے اور غیریت علامت تقسیم ہے لہذا جزر لای تجزی میں تقسیم ثابت ہو گئی۔

بینی ان یعلم ان ہذین الدلیلین یدلان علی بطلان ترکیب الجسم من الاجزاء التي لا یجزی و تحریہا بان یقال لو امکن ترکیب الجسم منہا لامکن وقوع جزء بین جزئین او علی ملتقما والتالی باطل لما فصل فکن البطلان ولادلالہما علی بطلان وجود الجزء فی نفسہ اذ لیس لنا ان نقول لو امکن وجود الجزء فی نفسہ لامکن وقوع جزء بین جزئین او علی ملتقما للاحتمال ان یقتضی نوعه الامحصار فی فرد فعلی هذا اناسب ان یقال فی صدر البحث فصل فی ابطال ترکیب الجسم من الاجزاء التي لا یجزی قول یمکن اقامة الدلیل علی بطلان وجود الجزء فی نفسہ بان یفرض الجزء بین الجسمین او علی ملتقما کما لا یخفی علی ذوی الافہام،

ترجمہ

اور مناسب یہ ہے کہ جانا جائے کہ یہ دونوں دلیلیں دلالت کرتی ہیں کہ اجزاء لای تجزی سے جسم کی ترکیب باطل ہے۔ اور اس کا بیان یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ اگر جسم کا مرکب ہونا ان سے ممکن ہو تو البتہ دونوں جزر کے درمیان واقع ہونا ممکن ہے یا ان کے ملتی پر ہونے پر، اور ثانی باطل ہے جیسا کہ اور اس کی تفصیل بیان کی جا چکی ہے پس مقدم باطل ہو گیا اور ان کی دلالت اس بات پر نہیں ہے کہ فی نفسہ وجود لای تجزی کا وجود باطل ہے اس لئے کہ ہمارے لئے اجازت یہ نہیں کہ کہیں کہ فی نفسہ جزر لای تجزی کا وجود ممکن ہوتا تو البتہ ممکن ہے۔ ایک جزر کا دو جزروں کے درمیان یا ملتی پر ہونا ممکن ہے اس لئے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ جزر لای تجزی ان نوع کا ایک ہی فرد ہو لہذا مناسب ہوا کہ مصنف شروع فصل میں فرماتے۔ اس اجزاء سے جسم کی ترکیب باطل ہے جو تجزی کو قبول نہیں کرتے، میں کہتا ہوں کہ فی نفسہ جزر لای تجزی۔۔۔ وجود کے بطلان پر دلیل قائم کرنا ممکن ہے بایں طور کہ وہ جزر دو جسم کے درمیان پایا جائے یا دونوں کے ملتی پر جیسا کہ اہل فہم کے نزدیک پوشیدہ نہیں ہے۔

تولہ بینی ان یعلم ان دلیل سے صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ جسم کی ترکیب اجزاء لای تجزی سے باطل ہے مگر یہ مسئلہ اب بھی دلیل کا محتاج ہے کہ فی نفسہ جزر لای تجزی

تشریح

بھی باطل ہے۔

قولہ لاحتمال: کیونکہ عقل امر محال۔۔ کو بھی فرض کر لیتی ہے لہذا یہ استمار بھی فرض کر لینا ممکن ہے۔
 کہ ایک ایسا جزء فرض کر لیا جائے جو اپنی نوعیت کا صرف جزء واحد ہے دوسرا کوئی نہیں ہے تو پھر ترکیب
 کا سوال ہی نہیں پیدا ہوگا۔ اور جزء لائتجزئی کا وجود ثابت ہو گیا، جس کے وجود کو فلاسفہ تسلیم نہیں کرتے
 قولہ فعلی هذا: ظاہر ہے کہ اس عنوان میں اور مصنف کے بیان کردہ عنوان میں بڑا فرق ہے۔
 مصنف کا عنوان جزء لائتجزئی کے بطلان کا ہے اور یہاں جسم کی ترکیب کا بطلان ثابت ہو رہا ہے۔
 قولہ بان يفرض: یقیناً دونوں دلیلوں کوئی نفسہ وجود جزء کے بطلان پر قائم ضرور کر دیا گیا ہے۔
 مگر بحث جزء لائتجزئی کی ہے جو انتہائی باریک اور ذرہ سے بھی چھوٹا ہے کیونکہ اگر ذی مقدار ہوگا، تو
 تقسیم قطعی اور کسری تو موجود ہی ہیں۔ تقسیم کر دیں گے لہذا جزء کافی باریک ہونا چاہیے۔ پھر غور فرمائیے
 کہ اس کو دو جسم کے بیچ میں قائم کرتے ہیں۔ پھر سوال یہ ہوگا کہ دونوں جسم کی تلاقی سے مانع ہے یا نہیں
 وہ ذرہ بے مقدار جسم کی تلاقی سے کیسے مانع ہو سکتا ہے۔ اس لئے یہ دلیل ثبوت دعویٰ کے لئے
 ناکافی ہے۔ میبذی کی توجیہ بے کار ہے۔ بہر حال دعویٰ اور دلیل میں مطابقت نہیں ہے۔ لہذا دعویٰ
 باطل ہے۔

فصل فی اثبات الہیولی

ولاحاجة الى اثبات الصورة الجسدية لانها هي الجوهر البتد في الجهات
 التلث وجودها معلوم بالضرورة وراة كل جسم من حيث هو جسم فهو
 مركب من جزئين اي جوهرين يحل احدهما في الآخر وانما قلنا من
 حيث هو جسم لانهم يثبتون له من حيث هو نوع من انواع الجسم
 جزء اخر حالام الصورة الجسمية في الہیولی وبعنی صورة نوعیة و
 سیجی بیانها

فصل اثبات ہیولی کے بیان میں

اور صورت جسمیہ کو ثابت کرنے کی ضرورت نہیں۔ اس لئے کہ وہ ایسا جوہر ہے جو تینوں جہات
 میں متحد ہے اور اس کا وجود برابرتہ معلوم ہے۔ اور ہم نے من حیث ہو جسم کہا ہے، کیونکہ فلاسفہ

جسم کے لئے "من حیث ہو نوع من انواع الجسم" بحیثیت نوع کے ایک دوسرا جزر ثابت کرتے ہیں، جو صورت جسمیہ کے ساتھ ہیونی میں حلول کرتا ہے جس کا نام صورت جسمیہ ہے جس کا بیان آئندہ آئیگا۔

تشریح

قولہ الہیونی: یہ دوسری فصل ہے جس میں ہیونی کا اثبات ہے۔ ہیونی ایک جوہر ہے جو عوارض جسمیہ کو قبول کرتا ہے مثلاً اتصال، انفصال وغیرہ۔ ایک یہ

بھی تعریف ہے کہ ہیونی جوہر بسیط ہے جس کا وجود بالفعل قائم نہیں ہوتا جب تک کہ صورت جسمیہ اس کے ساتھ اتصال نہ ہو۔ اسی طرح صورت جسمیہ وہ جوہر ہے جو اپنے وجود میں ہیونی کا محتاج ہے۔

ہیونی ایک یونانی لفظ ہے، جس کا معنی مادہ اور اصل ہے۔

تشریح

قولہ دلا حاجتہ: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب جسم ہیونی اور صورت جسمیہ سے مرکب ہے تو مصنف نے اثبات ہیونی کیا اور اثبات صورت

جسمیہ کیوں نہیں کیا۔ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ اثبات صورت جسمیہ کی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ صورت جسمیہ کا وجود بیدارہ معلوم ہے کیونکہ وہ ایسا جوہر ہے جو جسم میں تینوں جہات میں پھیلا ہوا ہوتا ہے اور سب کو بیدارہ معلوم ہو جاتا ہے۔ اس لئے اس کے اثبات کے دلائل پیش کرنے کی ضرورت نہیں رہی۔

قولہ من حیث ہو جسم: ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ فلاسفہ جسم کے اندر تین اجزا مانتے ہیں، ہیونی، صورت جسمیہ، صورت نوعیہ۔ تو مصنف نے صرف دہی جز کیوں بیان فرمایا۔ اس کا جواب شارح نے یہ دیا کہ یہاں جسم کے اعضاء بحیثیت جسم کے مراد ہیں یعنی لا بشرطہ کے درجے میں جسم کا لحاظ کیا گیا ہے۔

قولہ وانما قلنا: اور جو جواب اجمالاً دیا گیا تھا یہاں پر شارح اس کی صراحت بیان فرما رہے ہیں کہ ہم نے اوپر "من حیث ہو جسم" کی قید اس لئے لگائی تھی تاکہ مشائیہ کے قول کا رد ہو جائے اس لئے کہ وہ جسم میں ایک اور جزر مانتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ جسم باعتبار نوع کے ایک اور جزر ہوتا ہے۔ جو صورت جسمیہ کے ساتھ ہیونی میں حلول کرتا ہے اور اس کو صورت نوعیہ کہا جاتا ہے۔ اس کا بیان آئندہ آئے گا۔ مشائیہ صورت نوعیہ کے قائل ہیں اور اشراقیہ اس کو نہیں مانتے۔

وقد يقال الحلول اختصاص شئ بشئ بحیث یكون الاشارة الى احد هما
عين الاشارة الى الآخر واعترض عليه بثلاثة وجوه الاول انه لا یصدق
على حلول اعراض المجردات فيها الى ذات المجرد غير الاشارة العقلية الى
اعراضها فان العقل یميز كلامهما عن صاحبه بل لا اتحاد فی الاشارة العقلية
اصلا بخلاف الاشارة التحسسية فانها تنتهي الى المحال والمحل الحسیب معاً

ترجمہ

اور کہا جاتا ہے کہ حلول ایک چیز کا دوسری چیز کے ساتھ اس طرح خاص ہو جاتا ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک کی طرف اشارہ بعینہ دوسری کی طرف اشارہ ہو جائے۔ اور اس پر تین طرح سے اعتراض کئے گئے ہیں۔ اول بجز اہل علم کے عوارض کے حلول پر یہ تعریف صادق نہیں آتی۔ کیونکہ مجردات کی طرف اشارہ حسیہ کیا ہی نہیں جاسکتا۔ اور اشارہ عقلیہ مجردات کی طرف اس اشارہ عقلیہ کے غیر ہوتا ہے تو مجرد کے اعراض کی جانب کیا جاتا ہے اسلئے کہ عقل دونوں میں سے ایک کو دوسرے سے جدا کر دیتی ہے۔ بلکہ اشارہ عقلیہ پر اتحاد ہی نہیں پایا جاتا۔ برخلاف اشارہ حسیہ کے کہ وہ حال و محل کسی دونوں کی طرف ایک ساتھ پہنچ جاتا ہے۔

تشریح

قولہ وقد یقال: اور چونکہ ایک جزر کا دوسرے میں حلول کرنے کا بیان حلول کا معنی سمجھ لینے پر موقوف تھا اسلئے شارح نے پہلے حلول کی تعریف بیان کیا۔ قولہ الاولہ: یعنی مجردات جیسے عقول عشر اور نفوس مجردہ میں علوم، شجاعت و سخاوت کا حلول ہوتا ہے یہ سب عرض ہیں اور عقول و نفوس مجردہ جو اہر ہیں ان میں حلول پایا جاتا ہے مگر حلول کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی۔ شارح اس کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ۔ لانہا لا یشار الیہا یعنی یہ کہ ان کی طرف حسی اشارہ نہیں کیا جاتا۔ بلکہ صرف یہ اشارہ محسوسات کی طرف کیا جاتا ہے مجردات کی ذوات محسوس نہیں ہیں۔ اسلئے ان کی طرف اشارہ حسی نہیں کیا جاسکتا۔

جسم کی ترکیب جن اجزاء سے ہوتی ہے اس کے بارے میں مختلف قول ہیں۔ مشکلمین کے نزدیک جسم جزر لا تجزئی سے مرکب ہے۔ اور مشائخہ کے نزدیک صرف دو جزر سے، حیوانی اور صورت جسمیہ۔ اشراقیہ کے نزدیک جسم کی ترکیب عرض اور جوہر سے ہوتی ہے۔

قولہ والاشارة العقلیة: اس اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ تعریف جامع نہیں ہے۔ اور جواب کا حاصل یہ ہے کہ اشارہ سے عام اشارہ مراد ہے۔ خواہ تقدیری ہو یا حسی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس جگہ صورت جسمیہ کے حلول کے ضمن میں یہ تعریف بیان کی گئی۔ لہذا یہ خاص جوہر کے حلول کی تعریف ہے یعنی جو اہر مادہ کے مجردات ان کی تعریف سے خارج ہیں۔ ان کی تعریف سے تعریف نہیں کیا گیا ہے

والثانی انه لا یصدق علی حلول الاطراف فی مجالہا کحلول النقطة فی الخط
والخط فی السطح والسطح فی الجسم لان الاشارة الی الطرف غیر الاشارة
الی ذی الطرف

ترجمہ: دوسرا اعتراض یہ ہے کہ حلول کی یہ تعریف اطراف کے اپنے محل میں حلول کرنے پر

صادق نہیں آتی جیسے نقطہ کا حلول خط میں اور خط کا سطح میں اور سطح کا جسم میں۔ اس لئے کہ طرف کی جانب اشارہ کرنا ذوی طرف کی جانب اشارہ کرنا ہے۔

تشریح

قولہ الثانی: حلول کی تعریف پر دوسرا اعتراض ہے اور عدم جامعیت کے اعتبار سے ہے کہ یہ تعریف ان اطراف کے حلول پر صادق نہیں آتی جو ان کے محل میں ہوتی ہے۔ جیسے نقطہ جو خط کا طرف سے خط میں حلول کرتا ہے۔ اور خط جو سطح کا طرف ہے سطح میں حلول کرتا ہے اور سطح جو جسم کا طرف ہے جسم میں حلول کرتا ہے۔ تو حلول کی تعریف مذکورہ حلول میں صادق نہیں آتی کیونکہ وہ اشارہ حسی جو طرف کی جانب ہوتا ہے وہ اس اشارہ حسی کے سوا ہوتا ہے جو ذی طرف کی جانب ہوتا ہے اس لئے کہ اگر نقطہ کی جانب اشارہ کریں گے تو وہ خط کی طرف اشارہ نہیں ہوگا۔ یہی خط کی طرف اشارہ کا حال ہے کہ سطح کی طرف نہیں سمجھا جاتا۔ لہذا اشارہ اتحاد نہیں ہے۔ حالانکہ اطراف اپنے محل پر حلول کئے ہوئے ہوتے ہیں۔ تو حلول پایا جاتا ہے مگر تعریف صادق نہیں آتی لہذا تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے۔

الثالث انه يلزم منه ان تكون الاطراف المتداخلة عند تلاقيها حالاً بعضها في بعض وليس كذلك ويمكن ان يجاب عن الثاني بما ذكره بعض المحققين من ان الاشارة الى النقطة اشارة الى الخط الذي هي طرفه فان الاشارة الى الخط لا يجب ان تكون منطبقه عليه بل الاشارة اليه قد تكون امتداداً خطياً وهو ما أخذ من المشير منتهياً الى نقطة منه فكان نقطة خرجت من المشير وتحركت نحو المشار اليه فرسمت خطاً ينطبق طرفه على تلك النقطة من المشار اليه وقد تكون امتداداً سطحياً ينطبق الخط الذي هو طرفه على ذلك الخط المشار اليه فكان خطاً خرج من المشير وراسه سطحاً ينطبق طرفه على المشار اليه والفرق بين الاشارتين ان الاولى اشارة الى النقطة قصد اولى الخط تبعاً والثانية بالعكس

ترجمہ

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ اس تعریف سے لازم آتا ہے کہ وہ اطراف جو اپنے ذی طرف پر داخل ہوں، جب ایسے دو طرف ایک دوسرے سے ملائی ہوں تو لازم آئے گا

کہ یہ تلاتی حال سے ایک کا دوسرے میں۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اور ممکن ہے کہ دوسرے اعتراض کا جواب یہ دیا جائے جس کو بعض محققین نے ذکر کیا ہے کہ نقطہ کی جانب کا اشارہ بعینہ خط کی طرف اشارہ

شمار کیا جاتا ہے جو کہ اس کا کنارہ ہے۔ اس لئے کہ اشارہ خط کی طرف ضروری نہیں ہے کہ خط پر منطبق ہو جائے بلکہ اس کی طرف اشارہ کبھی امتداد خطی ہو ہو مہوم ہوتا ہے جو مشیر سے شروع ہو کر اس خط کے نقطہ پر ختم ہوتا ہے۔ گویا مشیر سے نقطہ خارج ہو اور اشارہ الیہ کی جانب حرکت کیا اور درمیان میں خط مہوم پیدا ہو گیا اس خط کا طرف اشارہ الیہ کے نقطہ سے منطبق ہوا اور کبھی امتداد سطحی ہوتا ہے کہ منطبق ہوتا ہے خط اس کی طرف سے اشارہ الیہ کے خط سے پس گویا مشیر سے خط خارج ہوا اور بیچ میں سطح بنائی جس کی طرف اشارہ الیہ سے منطبق ہوئی۔ دونوں اشاروں میں فرق یہ ہے کہ پہلا اشارہ نقطہ کی جانب قصداً ہے اور خط کی جانب تبعاً ہے۔ اور دوسرا اس کے برعکس ہے

تشریح قولہ الثالث انہ یلزم: یعنی تلافی کی صورت میں اتحاد اشارہ تو ہوتا ہے مگر ایک طرف کا دوسرے طرف میں حلول نہیں ہوتا۔ اس وجہ سے کہ حلول میں ضروری ہے کہ ان دونوں میں سے ایک محل اور محتاج الیہ ہو اور دوسرا محال اور محتاج ہو۔ اور اطراف متداخلہ تلافی والی صورت میں ایک دوسرے میں حلول نہیں کرتے کیونکہ ایک دوسرے سے مستثنیٰ ہوتا ہے محتاج نہیں ہوتا۔ قولہ یکن ان یجاب: خلاصہ جواب یہ ہے کہ فرض کرو کہ ہم نے نقطہ کی جانب اشارہ کیا تو وہی اشارہ خط کی جانب بھی ہوتا ہے۔ تو اتحاد اشارہ پایا گیا۔

قولہ فانہ الاشارة: یہاں سے اشارہ کی چند صورت بیان کرتے ہیں جن میں سے پہلی صورت یہ ہے جس میں مشیر نقطہ ہے۔ درمیان میں اس نے ایک خط مہوم بنایا اور اس کا کنارہ اشارہ الیہ خط کے نقطہ پر منطبق ہوا جس میں الطباق کی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ نقطہ اشارہ الیہ قصداً ہے اور خط اشارہ الیہ تبعاً ہے اور ایک ہی اشارہ سے دونوں طرف اشارہ ہو گیا۔ قولہ امتداد اسطیحا: یہ اشارہ کی قسم ہے۔ امتداد سطحی اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ مشیر خط ہو تو وہ امتداد میں طول و عرض بنانا جائے گا اس لئے درمیان میں سطح مہوم بن جائے گی۔

وکن الاشارة الى السطح قد تكون امتداداً خطياً منتہیاً الى نقطة منه فتكون الاشارة الى تلك النقطة، قصد اذ الى الخط والسطح تبعاً وقد تكون امتداداً سطحياً ينطبق طرفه على خط من المشار اليه فيكون ذلك الخط مشاراً اليه، قصد اذ بالذات والنقطة والسطح تبعاً وبالعرض، وقد تكون امتداداً اجسيمياً ينطبق السطح الذي هو طرفه على السطح المشار اليه فيكون السطح مشاراً اليه قصد اذ الخط والنقطة تبعاً،

ترجمہ: اور ایسے ہی اشارہ سطح کی طرف کبھی امتداد خطی ہوتا ہے جو اس کے نقطہ پر ختم

3
2

ہوتا ہے۔ پس اس نقطہ کی طرف اشارہ قصد ہوتا ہے اور خط اور سطح کی طرف تبعا ہوتا ہے۔ اور کسی امتداد
 سطحی ہوتا ہے۔ اور اس کی طرف اشارہ یہ کہ خط پر منطبق ہو جاتی ہے پس یہ خط اشارہ یہ قصد اور بالذات
 سے اور نقطہ اور سطح اشارہ تبعا اللہ بالعرض ہے۔ اور کسی امتداد جسمی ہوتا ہے۔ اس سطح سے منطبق ہوتا ہے
 جو اس جسم کا طرف ہے اشارہ کی سطح پر سطح قصد اشارہ یہ ہے۔ اور خط اور نقطہ تبعا۔

شرح

قولا قد تكون امتدادا سطحيا واصل اشارہ کی سطحی ہوتا ہے۔ اس کی تین قسم
 ہے۔ اول یہ کہ کسی امتداد ظلی ہوتا ہے جبکہ مشیر نقطہ ہو تو درمیان میں خط موجود

بنائے گا۔ اور سطح کے نقطہ پر قائم ہوتا ہے۔

ثانی امتداد اسطیحا: یہ دوسری قسم ہے۔ یعنی مشیر خط ہے اور درمیان میں طول عرض بنائے گا اس

کو شارح نے امتداد سطحی کہا ہے

قوله امتدادا حسب ما: یہ تیسری قسم ہے۔ اس صورت یہ ہے کہ اشارہ سطح سے کیا جائے تو درمیان

میں طول عرض اور عمق تینوں بنائے گا۔ اس لئے اس کو امتداد جسمی کہا گیا ہے۔

چونکہ فلاسفہ نقطہ کا حصول خط میں اور خط کا سطح میں اور سطح کا جسم میں مانتے ہیں۔ اسی طرح ان

کے نزدیک نقطہ خط کا طرف اور خط سطح کا طرف اور سطح کا طرف ہوتا ہے اس لئے اس کو اشارہ

بنائے گا اشارہ کی چند صورتیں شارح نے بیان کیا ہے۔ جو اوپر مذکور ہیں۔

وكن الاشارة الى الجسم اما امتداد خطي منتبه الى نقطة منه او امتداد
 سطحی ينطبق الخط الذي هو طرفه على خط من ذلك الجسم او امتداد جسمی
 ينطبق السطح الذي هو طرفه على سطح من الجسم المشار اليه او ينفذ في اقطار
 المشار اليه بحيث ينطبق كل قطعة منه على قطعة من الجسم المشار اليه
 انطباقا وهيبا والحال في تعلق الاشارة قصد او تبعا على قياس ما عرفت
 ثم انك اذا فتشت حالك في الاشارة الى المحسوسات ظهر لك ان الاغلب
 في الاشارة اليها هو الامتداد الخطي ولذلك قيل الاشارة الحسية
 امتداد خطي وهو مأخذ من المشير منتبه الى المشار اليه

ترجمہ

اور ایسے ہی جسم کی طرف اشارہ یا تو امتداد ظلی ہوگا اور اس کے نقطہ پر منتہی

ہوگا۔ یا امتداد سطحی ہوگا اور وہ خط منطبق ہوگا جو اس سطح کا طرف ہے اس

جسم کے خط پر۔ یا امتداد جسمی ہوگا اور وہ سطح منطبق ہوگی جو اس جسم کا طرف ہے اور اشارہ جسم

کی سطح پر منطبق ہوگا یا اشارہ اطراف و جواب میں نافذ ہو جائے گا اس طرح پر کہ مشیر کا ہر اشاریہ کے جز پر منطبق ہو جائے گا اور انطباق وہی ہوگا۔ اور حال اشارہ کے قصداً یا توجہ متعلق ہونے میں اسی قیاس پر ہے جیسا کہ آپ نے اوپر پڑھا ہے۔ پھر جب آپ اپنی حالت پر محسوس کی طرف اشارہ کرنے میں غور فرمائیں گے تو ظاہر ہوگا کہ اکثر محسوسات کی طرف اشارہ کرنے میں امتداد خطی ہی اصل ہے اس لئے کہا گیا ہے کہ اشارہ جسہ امتداد خطی مہوم ہوتا ہے۔ جو مشیر سے شروع ہو کر اشاریہ تک ختم ہوتا ہے

تشریح

قولہ وکذا الاشارة الى الجسم: اس کی طرف بھی اشارہ کی گئی صورت ہے اول یہ کہ امتداد خطی ہوگا۔ یعنی نقطہ مشیر ہوگا اور درمیان میں امتداد خطی مہوم ہوگا

اور جسم اشاریہ کے نقطہ سے اس کا انطباق ہوگا تو نقطہ قصداً اشاریہ ہو۔ اور خط، سطح اور جسم اشاریہ بنائے ہوں گے۔

قولہ امتداد سطحی: یہ دوسرا اشارہ اس وقت ہوگا جبکہ مشیر خط ہوگا اور درمیان میں امتداد سطحی مہوم پیدا ہوگا۔ اور مشیر کے خط کا اشاریہ کے خط سے انطباق ہوگا۔ لہذا خط کی طرف اشارہ قصداً ہوگا۔ اور نقطہ، سطح و جسم اشاریہ بنائے ہوں گے۔

قولہ امتداد جسمی: یہ تیسری صورت ہے، اس وقت ہوگا جبکہ مشیر سطح ہے تو درمیان میں امتداد جسمی مہوم پیدا ہوگا اور سطح کا جسم سے انطباق ہوگا لہذا سطح کی طرف اشارہ قصداً اور بالذات ہوگا۔ اور خط، نقطہ، جسم کی طرف اشارہ بنائے ہوگا۔

قولہ اذینفذنی: یعنی یا تو مشیر اشاریہ کے اطراف میں پورست ہو جائے گا اور یہ صورت اس وقت جبکہ اشاریہ جسم لطیف ہو جیسے پانی، ہوا وغیرہ۔

قولہ ان الاغلب: یعنی نقطہ مشیر ہو اور درمیان میں امتداد خطی ہو مہوم پیدا ہو اور اشاریہ کے نقطہ سے مشیر کے نقطہ کا انطباق ہو اور خط، جسم، سطح بنائے اشاریہ ہوں۔

اقول يمكن ان يتكلف ويجاب عن الثالث بان مجرد الاتحاد في الاشارة لا يكفي لحصول المحلول بل لابد له من الاختصاص وهو منتف في الاطراف المتداخلة اذ المراد بالاختصاص المذكور ههنا ان لا يمكن تحقق هذ السمي بعينه نظرا الى ذاته بدون ذلك كما في العرض بالنسبة الى موضوعه و

ترجمہ :- میں کہتا ہوں کہ ممکن ہے کہ یہ تکلف کیا جائے اور تیسرے اعتراض مذکورہ کا جواب

دیا جائے کہ محض اتحاد اشارہ کافی نہیں ہے حلول کے پائے جانے کے لئے، بلکہ اختصاص بھی ضروری ہے اور وہ اطراف متداخلہ میں نہیں پایا جاتا۔ ایسے کہ اختصاص مذکور سے مراد یہاں یہ ہے کہ شے متحقق نہ ہو بعینہ جیسا کہ عرض میں ہوتا ہے بمقابلہ اس کے موضوع اور عرض کے۔

شرح

قولہ الی موضوعہ: موضوع اس محل کا نام ہے جو اپنے وجود میں حال کا محتاج نہ ہو اور مادہ اس محل کو کہتے ہیں جو اپنے وجود میں حال کا محتاج ہو اور حصول جسم فی المكان میں جسم میں حال ممکن اپنے وجود میں مکان کا یعنی محل کا محتاج نہیں ہوتا۔ اور بعض نے مراحت بھی کیا ہے کہ حصول جسم فی المكان میں حلول نہیں پایا جاتا۔ حالانکہ حلول کی تعریف اس پر بھی صادق آتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ حصول سے حصول علی وجه الاحتیاج مراد ہے۔ مطلق حصول مراد نہیں ہے۔ اور جسم ممکن مکان کا محتاج نہیں ہوتا اس لئے حلول کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی۔

وقیل معنی حلول الشی فی الشی ان یکون حاصلًا فیہ بحیث یتحد الاشارة الیہما تحقیقًا کما فی حلول الاعراض فی الاجسام او تقدیرًا کحلول العلوم فی المجرّدات، اقول فیہ نظر لانهما صرحوا بان الحال منحصراً فی الصورة والعین والمحل فی المادة والموضوع فلا یکون حصول الجسم فی المكان حلولا عند بل صرح بعضهم به وھذا التعریف علیہ اما اذا کان المكان هو البعد المجرّد عن البادۃ فظاهر واما اذا کان المكان السطح الباطن للجسم المحاوی المباس للسطح الظاهر من الجسم المحوی فلان الاشارة الی الجسم المحوی اشارة الی سطحہ وبالعکس والاشارة الی سطحہ اشارة الی السطح الذی ہو مکانہ لانطباقہ علیہ وبالعکس فتكون الاشارة الی کل من المتماکن والمكان اشارة الی الآخر،

ترجمہ

اور کہا گیا ہے کہ شے میں حلول کا معنی یہ ہے کہ وہ شے اس میں حاصل ہو اس طور پر کہ اشارہ دونوں طرف ایک ہو تحقیقاً جیسے کہ اعراض کے حلول فی الجسم میں پایا جاتا ہے یا تقدیراً جو جیسے علوم کا حلول مجردات میں ہوتا ہے۔ میں کہتا ہوں اس میں نظر ہے اس لئے کہ فلاسفہ نے تصریح کیا ہے کہ حال صورت اور عرض میں منحصر ہے اور محل مادہ اور موضوع میں پس حصول الجسم فی المكان ان کے نزدیک حصول نہیں ہونا چاہئے بلکہ بعض نے تو اس کی مراحت بھی کر دی ہے حالانکہ یہ تعریف اس پر صادق آتی ہے۔ اور پھر حال جب کہ مکان اگر بعد مجرّد عن المادة کا نام ہو تو ظاہر ہے۔ اور مکان

جسم محوی کی سطح ظاہر کا نام ہو تو اس لئے کہ جسم محوی کی طرف اشارہ بعینہ اس کی سطح کی طرف بھی اشارہ ہے اور اس کے برعکس بھی۔ اور اس کی سطح کی جانب اشارہ بعینہ اس کی اس سطح کی طرف بھی ہوتا ہے جو اس کا مکان ہے کیونکہ وہ اس پر منطبق ہوتی ہے اور اس کا برعکس بھی ہے۔ پس اشارہ ممکن اور مکان میں سے ہر ایک کی طرف بعینہ دوسرے کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

تشریح قولہ وقد قيل: یہ حلول کی دوسری تعریف ہے جو میرک شاہ بخاری کی طرف منسوب ہے۔

قولہ حلول الاعراض: یعنی سواد کی جانب اشارہ کرتی گے تو اسود کی طرف بھی ہو جائے گا۔
 قولہ حلول العلوم: یعنی کسی کے علم کی طرف اشارہ بعینہ اس عالم کی طرف ہوتا ہے۔
 قولہ حصول الجسم في المكان: یہ ایک مثال ہے شارح کے اعتراض کی جس میں ایک شے کا حصول دوسری چیز میں ہے مگر اس کو کوئی فلسفی حلول نہیں کہتا لہذا تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے۔
 قولہ البعد مجرد عن المادة: اس پر حلول کی تعریف صادق آتی ہے کیونکہ اشارہ جب جسم کی طرف کریں گے تو وہی اشارہ مکان مجرد عن المادة کی طرف بھی ہوگا۔

قولہ وبالعكس: یعنی جب اشارہ جسم حاوی کی سطح باطن کی طرف ہوگا تو بعینہ وہی اشارہ جسم محوی کی سطح ظاہر کی طرف ہوگا

قولہ وبالعكس: یعنی اس سطح کی جانب اشارہ جو جسم محوی کا مکان ہے یعنی جسم حاوی کی سطح باطن، بعینہ جسم محوی کی سطح ظاہر کی جانب اشارہ ہے۔ لہذا ان اعتراضات کی وجہ سے صاحب قیل کی حلول کی تعریف دخول غیر کے مانع نہ ہونے کی وجہ سے ٹوٹ گئی۔

وقد يفهم من ظاهر كلام المصنف في الالهييات ان حلول الشئ في شئ ان يكون مختصاً به سارياً فيه ويورد عليه انه لا يصدق على حلول في الاطراف في محالها فان النقطة مثلا غير سارية في الخط وايضا الاضافا مثل الابوة والبنوة حالة في محالها ليست سارية فيها اذ لا يمكن ان يقال في كل جزء من الاب جزء من الابوة۔

ترجمہ اور الہیات پر مصنف کے ظاہری کلام سے مفہوم ہوتا ہے کہ حلول شے کا شے میں ہے کہ شے اس کے ساتھ خاص ہو اور سرایت کئے ہوئے ہو۔ اور اس پر اعتراض پڑتا ہے کہ یہ تعریف صادق نہیں آتی اطراف کے حلول کرنے پر۔ اپنے میں، کیونکہ نقطہ مثلا سرایت

نہیں کرتا۔ اور نیز اضافات جیسے ابوت و نبوت اپنے محل میں حلول کرتے ہیں مگر اس میں سرایت نہیں کرتے
اس لئے کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ کہا جائے باپ کے تمام اجزاء کو کہ یہ ابوت کا جز ہے۔

تشریح

قولہ ظاہر کلام المصنف: ماتن کے جوہر اور عرف کے بیان میں حلول کی تعریف کی
ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: کل موجود فلما ان یکون مختصا بشی سائر یا فیہ اد

لا یکون فاذا کان هو القسم الاول یسوی الساری حالا والمسری فیہ محلا ہر موجود یا تو کسی چیز
کے ساتھ خاص ہوگا اور اس میں ساری ہوگا یا ایسا نہیں ہوگا پس جب قسم اول ہو تو سرایت کر نیوالی شے
کا نام حال اور جس میں سرایت کرے اس کو محل کہتے ہیں۔

قولہ حلول الاطراف: نقطہ طرف ہے اور خط ذی طرف ہے۔ اور نقطہ خط پر حلول کرتا مگر سرایت نہیں
کرتا جس طرح شکر یا رنگ پانی میں سرایت کرتا ہے۔

قولہ الاضافات: ایسی دو چیزیں جن میں سے ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہو یا ایک کا دوسرے
پر وجود موقوف ہو۔ جیسے باپ یا بیٹا ہونا۔

غلام یہ کہ شارح نے سرایت کی قید سے فائدہ اٹھا کر تعریف مذکورہ پر اعتراض کر دیا ہے کہ اضافات
دیگر پر حلول پایا جاتا ہے۔ مگر سرایت نہیں ہے۔ لہذا اضافات تعریف سے خارج ہیں اس لئے تعریف
اپنے افراد کو جامع نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حلول کی یہ تعریف مطلقاً نہیں ہے بلکہ فقہاء کے حلول
کی ہے۔ لہذا اضافات و اطراف کے حلول اس سے خارج ہیں۔ کیونکہ جوہر نہیں ہیں۔ دوسرا جواب یہ
ہے کہ یہ تعریف حلول سریانی کی ہے حلول طریاتی کی نہیں ہے جب کہ اضافات اور اطراف کا حلول طریاتی
ہوتا ہے سریانی نہیں لہذا یہ سب خارج ہیں۔

وقد یقال المحلول هو الاختصاص الناعت ای التعلق الخاص الذی یصیر
به احد المتعلقین نعتاً للآخر والاخر ممنوعاً به والاول اعنی النعت حال
والثانی اعنی المنعوت محل کالتعلق بین البیاض والجسم المقتضی لکون
البیاض نعتاً وکون الجسم ممنوعاً به بان یقال جسم ابیض یرجع الی هذا
ما قبل من ان المحلول اختصاص احد الشیئین بالآخر بحيث یکون الاول
نعتاً والثانی ممنوعاً وان لم تکن ما هیة ذلك الاختصاص معلومة لنا کاختصاص
البیاض للجسم لا الجسم بالمکان ،

اور کہا جاتا ہے کہ حلول اختصاص ناعت کا نام ہے یعنی ایسا خاص تعلق جس کی
وجہ سے متعلقین میں سے ایک نعت ہو اور دوسرا اس کے لئے ممنوع ہو۔ اول یعنی

ترجمہ

ناعت حال ہے اور ثانی یعنی منقوت محل ہے۔ جیسے بیاض اور جسم کے درمیان جو اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ بیاض اس کی نعت ہو اور جسم اس کا منقوت ہو۔ مثلاً کہا جاتا ہے سفید جسم۔ اور بالآخر وہی اعتراض راجح ہوتا ہے جو کہا گیا ہے کہ حلول دو چیزوں میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ خاص ہونا ہے اس طرح پر کہ اول نعت ہو اور ثانی منقوت ہو۔ اگرچہ اس اختصاص کی ماہیت ہم کو معلوم نہ ہو، جیسے بیاض کا جسم کے ساتھ خاص ہونا۔ نہ کہ جسم کا مکان کے ساتھ۔

تشریح قولہ جسم ابیض: اس مثال میں بیاض اور جسم کے درمیان ایک خاص تعلق ہے جس نے خاص جسم میں سفیدی پیدا کیا اس لئے وہ جسم موصوف بالبیاض ہو گیا اور نہ جسم ہونے کے ناطے سے جسم رسیا بھی ہو سکتا تھا مگر سفید ہونے میں اسی خاص تعلق کا اثر ہے جس کی وجہ سے جسم کو سفید ہونا پڑا ہے۔

حلول کی یہ پانچویں تعریف شارح نے نقل کیا اس میں اور چوتھی تعریف میں فرق جو کچھ شارح اس آگے بیان فرماتے ہیں۔

لان بین الفلك وکوکبه والجسم ومکانه تعلقا خاصا ماصححالان
يقال فلك فکوکب وجسم متماکن کما ان بين البياض والجسم تعلقا
خاصا ماصححالان يقال جسم ابیض مع ان الکوکب غیر حال فی
الفلك والمکان فی الجسم قطعا وانت تعلم انه اذا حمل الاختصاص
على ما بيناه لا يرد عليه ذلك لعمدتهم يكتفون لاثباب حلول شئ فی شئ
بمجرد التعلق، الناعت کہا سیجی

ترجمہ میں کہتا ہوں کہ اس میں بحث ہے کیوں کہ فلك اور اس کے ستاروں کے درمیان اور جسم اور مکان کے درمیان بھی تعلق خاص ہے جس سے فلك فکوکب اور "جسم متماکن" کہنا درست ہے۔ جیسے بیاض اور جسم کے مابین خاص تعلق ہے اور "جسم ابیض" کہنا درست ہے۔ اس کے باوجود فکوکب فلك میں حلول نہیں کرتا اور مکان جسم میں حلول نہیں کرتا جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے (تعریف میں) یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا لیکن یہ لوگ حلول نے فی شئ کو ثابت کرنے کے لئے صرف تعلق ناعت پر اکتفا کرتے ہیں، جیسا کہ آئندہ آئے گا۔

تشریح ۱۔ قولہ مہنا: شارح نے یہ فرمایا کہ انجام کے لحاظ سے چوتھی اور پانچویں تعریف

برابر ہیں۔ مگر فرق یہ ہے کہ عے پانچویں تعریف کے الفاظ مختصر ہیں اس میں اختصاص کی تفسیر نہیں کی گئی ہے۔ عے اس تعریف میں اس بات کا اعتراف ہے کہ اختصاص کی ماہیت ہم کو معلوم نہیں ہے۔ عے اس تعریف میں اس کی مراحت ہے کہ حال کا تعلق محل کے ساتھ معلول میں وہی ہے جو جسم ممکن کا مکان کے ساتھ ہے۔ عے اس تعریف میں دو لازم نہیں آتا۔

قولہ علی ما بینا: سابق میں اختصاص کا معنی شارح نے یہ بیان کیا ہے کہ اختصاص سے مراد یہ ہے کہ حال کا تحقق اپنے شخص کے اعتبار سے بغیر محل کے ممکن نہ ہو۔ اور اعتراف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب اختصاص کا معنی یہ ہو کہ ذات کا وجود بغیر شخص کے نہ ہو سکے تو چونکہ کو ایک کا اپنے ملک کے ساتھ اسی طرح جسم کا اپنے مکان کے ساتھ بغیر شخص ہونے کے عقلی طور پر موجود ہونا ممکن ہے اسلئے اختصاص مذکور ان میں نہیں پایا جاتا اسلئے یہ تعریف سے خارج ہیں البتہ ایک تعلق اور بھی ہے تو علت اور معلول کا تعلق ہے جس کی وجہ سے معلول کا تحقق بغیر علت کے نہیں ہوتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایک معلول کی کئی علت ہو سکتی ہیں بدیلت ہی طور پر کیوں نہ ہو۔ تو ممکن ہے کہ معلول پایا جائے اور خاص علت نہ پائی جائے۔ اس لئے تعلق خاص کی بحث سے یہ بھی خارج ہے۔

قولہ لکنہم یکتفون: اس لئے کہ انہوں نے جہاں علم و قدرت کا معلول نفس ناطقہ میں بیان کیا صرف اتنا ہی کہا ہے کہ یہ قول کہنا درست ہے کہ النفس عالمة، النفس قادرة۔

ویسعی المحل الہیولی الاولی والمادۃ وانما قیدنا الہیولی بالاولی لانہا قد یطلق علی الجسم الذی یتربکب منہ الجسم الاخر کقطع الخشب الستی تربکب منہا السریر ویسعی ہیولی ثانیۃ، والحال الصورۃ الجسمیۃ فان قلت انہم عدا واما بحث الہیولی والصورۃ من الالہی فلم ذکرہا البصنف ہرنا قلت لانہ سلك فی التعلیم مسلك المعلم الاول و قدما الطبعی علی الالہی لماسر

ترجمہ

اور محل کا نام ہیولی اولی اور مادہ ہے۔ ہم نے ہیولی کو اولی کے ساتھ مقید کر دیا اسلئے کہ ہیولی کبھی اس جسم پر بولا جاتا ہے جس سے دوسرا جسم مرکب ہو جیسے کٹری کے تخت کہ جن سے تخت بنتا ہے اس کو ہیولی ثانیہ کہتے ہیں۔ اور حال کو صورت جسمیہ کہا جاتا ہے۔ پس اگر تم اعتراض کرو کہ فلاسفہ نے تو ہیولی اور صورت کے مباحث کو ابھی میں سے شمار کیا ہے تو ان کو مصنف نے یہاں کیوں ذکر فرمایا ہے۔ تو میں جواب دوں گا کہ تعلیم کے

تشریح

بارے میں مصنف نے مسم اول کا طریقہ اختیار کیا ہے جب کہ گند چکا۔
 قولہ هیولی: ہیولی کے اور بھی نام ہیں، عنصر، موضوع، اسطقس، اور تمام کی دگ
 یہ ہے کہ عمل بہ سنت حال کے اصل ہوتا ہے۔ جیسے مٹی کٹورہ کے لئے اصل ہے
 مذکورہ تینوں لفظ بمعنی اصل ہیں لہذا ہیولی اولیٰ تو یہ ہوا۔ اور ثانیہ شے کے اجزاء ترکیبہ کو کہتے ہیں
 کہ جن سے ملکر شے موجود ہوتی ہے۔
 قولہ صورة جسمیة: جسم من حیث ہو جسم کا جزر صورت جسمہ ہوتا ہے۔ اس کو طبیعت مقدار
 جوہر متصل، امر متحد، جوہر متحد بھی کہتے ہیں۔
 قولہ قدم الطبیعی: یعنی ترقی من الادنی الی الاعلیٰ ہوتی ہے۔ نیز محسوسات اور مادیات کا بھنا
 آسان ہے بتدی کے لئے۔ اور مجرد کا بھنا دشوار ہے اسلئے اولاً آسان بحث کو بیان کیا۔ نیز یہاں
 ہیولی اور صورت جسمہ کو بیان کر دینے سے موضوع کی تحقیق دل نشیں انداز میں ہوگی۔ تاکہ طالب
 کو بصیرت تامہ حاصل ہو جائے۔

ولما كان موضوع الطبیعی الجسم الطبیعی المتألف عن الہیولی والصورة
 فادرا ذلك الباحت ههنا لتحقيق ماهیة الموضوع وتوضیحها وانما
 قدم ابطال الجزء الذی لا یتجری علیہا لتوقفها علیہا و ذکر صاحب
 البحاکیات لتوجیہ ان تلك الباحت من الالائی ان الاحوال المناکور
 فیہا لا تحتاج الی المادۃ فی التعقل والوجود فان البحت هنا عن
 وجود المادۃ والصورة او عن تلازمها وتخصرها ولكل من ذلك عنی
 عن المادۃ

ترجمہ

اور جب کہ طبیعی کا موضوع جسم طبیعی سے جو ہیولی اور صورت جسمہ سے مرکب ہے
 تو ان مباحث کو یہاں پر لے آئے موضوع کی ماہیت کی تحقیق اور وضاحت
 کے لئے۔ اور مصنف کے جزر لای تجزی کے ابطال کو ان پر مقدم کیا کیونکہ یہ مباحث اس پر
 موقوف ہیں اور صاحب محاکمات نے ان مباحث کو الہی میں ہونے کی وجہ بیان کیا ہے کہ یہ
 جن احوال کا ذکر کیا گیا ہے وہ مادہ کے محتاج نہیں ہیں نہ تعقل میں نہ وجود میں۔ اسلئے کہ بحث
 وہاں یا تو مادہ اور صورت کے وجود سے ہوگی یا ان کے تخصس سے۔ اور ان میں سے ہر ایک
 کو مادہ سے استغناء ہے۔
 تشریح :- قولہ لتحقيق ماہیة الموضوع: کیونکہ اگر حکمت طبیعی کے موضوع کو بیان

هو جوهر لا يقبل القسمة الا في جهتين واستحال وجودها بمثل ما
 مر في نفى الجزء وسيوراده البصنفة وان كانت اجزاً ولا اجساماً منتقل
 الكلام اليها ولا بد من ان ينتهي الى جسم لا مفضل فيه بالفعل الا
 لزوم تركيبها من اجزاء غير امتناهيية بالفعل وهو محال لانه يستلزم ان
 يكون الجسم المركب منها غير متناهي المقدار

ترجمہ

اور اس کی دلیل یہ ہے کہ بعض اجسام جو تقسیم قبول کرتے ہیں جیسے پانی اور آگ
 واجب ہے کہ فی نفسہ متصل واحد ہوں جیسا کہ جس میں بھی متصل واحد ہیں۔
 ورنہ پس اگر نہ ہوتے اجسام اس کے اجزاء تو لازم آئے گا جزر لا تجزئ، یا خط جوہری لازم آئے گا۔
 جو ایک ہی جہت میں تقسیم قبول کرتا ہے یا سطح جوہری لازم آئے گا جو دو جہت میں تقسیم قبول کرتا ہے
 اور دونوں کا وجود نہال ہے مگر کی دلیل ہے۔ جو جزر لا تجزئ کی فحی کے بیان میں گذر گیا۔ اور
 عنقریب ہی مصنف اس کو بیان کریں گے۔ اور اگر اس کے اجزاء اجسام ہوں گے تو ہم سلسلہ
 کلام اس کی طرف متقل کریں گے۔ اور ضروری ہے کہ وہ ایسے جسم پر ختم ہو جس میں بالفعل فصل نہ ہو
 جسم کا مرکب ہونا اجزاء غیر متناہیہ کا وجود بالفعل مو لازم آئے گا اور یہ محال ہے اس لئے کہ یہ اس
 بات کو مستلزم ہے کہ جو جسم ان اجزاء غیر متناہیہ کا وجود بالفعل سے مرکب ہوگا، وہ خود بھی غیر
 متناہی ہوگا مقدار میں۔

تشریح

قوله بوهانہ: اس کی ضمیر کا مرجع اثبات ہوتی ہے۔ یا کل جسم مرکب من
 جزئین ہے۔ یعنی یہ برہان اثبات ہوتی پر ہے۔ یا کل جسم مرکب من جزئین

ہے۔ ضمیر کا مرجع دونوں لفظ ہو سکتا ہے۔

قوله عند المحس: یعنی نظر آتا ہے کہ پانی اور آگ متصل واحد ہوتے ہیں ان کے اجزاء الگ
 الگ نظر نہیں آتے۔

قوله لزوم الجزء الذی: یعنی اگر جسم منقسم ہونے سے قبل متصل واحد نہ ہوگا تو متصل
 ہوگا اور جب متصل ہوگا تو اس کے اجزاء ایک دوسرے سے جدا ہوں گے تو الخ،

حاصل دلیل یہ ہے کہ اگر خط جوہری کا وجود ممکن ہے تو یہ بھی ممکن ہے کہ اس کو دو خط کے
 درمیان فرض کریں۔ اب خط وسط عرض میں دونوں خط کے ملنے سے مانع سے یا نہیں۔ اگر ہے
 تو تقسیم لازم آئے گی جانب عرض میں جالانکہ یہ مسلم ہے کہ خط بجانب طول ہی تقسیم قبول کرتا
 عرض میں نہیں لہذا یہ باطل ہے تو مانع نہ ہونا ثابت ہو گیا۔ اور جب مانع نہ ہوگا تو متداخل

طرفین سے دونوں خط کو لازم آئے گا۔ اور نہ کوئی خط وسط میں ہوگا نہ طرف میں حالانکہ ہم نے ان دونوں کو فرض کیا تھا۔ لہذا مانع نہ ہونا باطل ہے۔ حلا صد یہ ہے کہ مانع تلاقی طرفین ہونے میں اس خط کی تقسیم جانب طرف میں لازم آتی ہے جو باطل ہے اور مانع تلاقی نہ ہونے کی صورت میں تداخل جو اگر لازم آتا ہے جو کہ محال ہے۔ نیز وسط و طرف باقی نہیں رہتے جو باطل ہے کیونکہ ہم نے وسط اور طرف فرض کیا ہے۔ بعینہ یہی دلیل سطح جو ہری کے بطلان پر قائم کی جائے گی۔ لہذا ثابت ہوا کہ خط جو ہری اور سطح جو ہری کا وجود علی سبیل الاستقلال بغیر حلول کے کسی چیز میں محال ہے۔

قولہ تنقل الکلام : اور پوچھیں گے کہ یہ اجسام متصل ہیں یا منفصل، اگر متصل ہیں تو جزر لا تجزی کا کزوم آتا ہے۔ اگر منفصل ہیں تو یہ سوال ہے کہ جو متصل کے جو اجزاء ہیں وہ جسم ہیں یا جز ہیں اگر جسم الخ الغرض بس طرح تسلسل لازم آئے گا۔

ولا یتوہمون ان هذا القول مناف لبا صرحوا به من ان الجسم قابل للانقسام
الی غیر النہایۃ اذ لیس معنی کلامہم انہ یکن ان تخرج تلك الانقسامات
الغیر امتناہیۃ من القوۃ الی الفعل بن المراد منه انه لا ینتہی فی الانقسام
الی حد یقف عنده ولا یقبل الانقسام بعداۃ و ذلك علی قیاس ما قال
المتکلمون من ان مقدرات اللہ تعالیٰ غیر متناہیۃ مع ان وجود
مالا یتناہی فی الخارج محال مطلقا عندہم فلیس معناه الا ان تاثیر
القدسات لا یصل الی احد لا یکن ان یتجاوزناہ بل کل مرتبۃ یصل الیہا
تاثیر القدسات یتکون وصولہ الی مرتبۃ اخری فوقہا کما فی لاتناہی الاعداۃ
فانہا لا تقصل الی حد لا یکن الزیادۃ علیہ

ترجمہ

اور یہ وہم نہ کیا جائے کہ یہ قول ان کی کس مراحت کے منافی ہے کہ جسم غیر تنہا ہی
انقسام کو قبول کرتا ہے۔ اس لئے کہ ان کے اس قول کا معنی یہ نہیں ہے کہ ممکن
ہے کہ یہ انقسامات غیر تنہا ہی قوت سے فعل کی طرف خارج ہوں بلکہ اس سے ان کی مراد یہ ہے
کہ انقسام میں جسم کہیں ختم نہیں ہوتا کسی ایسے حصہ پر جہاں کے ما جائے اور پھر انقسام کو قبول نہ
کرسے۔ ایسے جیسے کہ متکلمین نے کہا ہے کہ اللہ کی مقدرات غیر تنہا ہی ہیں جب کہ غیر تنہا ہی کا وجود
خارج میں محال ہے مطلقاً ان کے نزدیک پس متکلمین کے نزدیک اس کا معنی اس کے سوا کچھ نہیں
کہ قدرت کی تاثیر کسی ایسی حد پر نہیں پہنچتی کہ اس سے تجاوز کرنا ممکن نہ ہو۔ بلکہ ہر مرتبہ جہاں اس

کی قدرت کی تاثیر پہنچتی ہے اس سے اوپر اس لئے پہنچنا ممکن ہے جیسا کہ عدد کی لاتناہی میں ایسا
ہی ہوتا ہے کہ وہ کسی ایسی حد تک نہیں پہنچتے جس سے زائد ہونا ناممکن نہ ہو۔

قولہ ولا یقبل الانقسام؛ بلکہ تقسیم جس عدد پر پہنچے گی۔ اس کے بعد بھی تقسیم
کو قبول کر سکتا ہے۔ خواہ عقلاً ہو یا فرضاً۔

شرح

حاصل یہ ہے کہ تقسیم لائی نہایت کو جسم بالقوة قبول کرتا ہے اور بالفعل جسم کی ترکیب اجزاء غیر متناہیہ
سے محال مانتے ہیں۔ ورنہ دوسری خرابی لازم آئے گی کہ جو جسم غیر متناہی اجزاء سے مرکب ہوتا ہے
وہ غیر متناہی ہوتا ہے اس لئے متناہی کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا۔

قولہ عند المتکلمین؛ اور علماء کے نزدیک غیر متناہی امور کا وجود مرتب شکل میں اجتماعی طور پر محال
ہے اور غیر مرتب تو ان کے نزدیک بھی ممکن ہے۔

قولہ فی لاتناہی الاعداد؛ بلکہ جس عدد پر عدد پہنچے گا اس سے زائد ہونا ممکن ہے اسی وجہ سے

عدد کو لاتناہی کہا جاتا ہے

ومہنا بحث اذ لا یلزم من ہذا الدلیل ان شیاناً من الاجسام القابلاً
للانفکاک ۛ یجب ان یکون فی نفسہ متصلابل غایۃ ما یلزم منہ انما
یجب انتہاؤ ما الی اجسام لا مفصل فیہا بالفعل ویجوز ان تکون ہذا
الاجسام المتصلۃ الی تلتی الیہا الاجسام القابلاً للانفکاک غیر
قابلاً للانفکاک وکیف لا وقد قال ذی مقرطیس ان مبادی الاجسام
اجسام صغیرا صلیبۃ لا تقبل الانفکاک وان کانت قابلاً للقسمۃ
الوہیۃ فلا بد لاثبات المرام من نفی ہذا الکلام وروہ خرط القتاد

ترجمہ

اور یہاں ایک بحث ہے کہ اس دلیل سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اجسام جو تقسیم
کو قبول کرے ان کے لئے یہ ضروری ہو کہ وہ فی نفسہ متصل واحد ہوں بلکہ

زیادہ سے زیادہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ انتہاء ان اجسام کی ایسے اجسام پر جو جن میں بالفعل
فصل نہ ہو۔ اور جائز ہے کہ یہ اجسام متصلہ جن پر قابل للانقسام اجسام کی انتہاء ہوتی ہے فی نفسہ
قابل انفکاک نہ ہوں۔ اور کیوں نہ ہو جب کہ ذی مقرطیس نے کہا ہے کہ اجسام کے مبادی
ایسے اجسام ہوتے ہیں جو بہت باریک اور سخت ہوتے جو قابل تقسیم نہیں ہوتے اگرچہ وہ وہی تقسیم
کے قابل ہوں۔ لہذا مقصد کو ثابت کرنے کے لئے اس کلام کی نفی کرنا ضروری ہے اور اس کے

علاوہ دشوار گھائی کا باریک کرنا ہے

تشریح

قولہ ہرنا بحث : مذکورہ بالا دلیل میں اعتراف ہے کہ جسم اگر متصل نہ ہوگا تو متصل ہوگا۔ پھر اس کی دو صورت ہے اول یہ کہ انفصال کی صورت میں اجزاء ہوں گے یا اجسام ہوں گے اگر اجسام ہوں گے تو متصل ہونا ضروری ہے ورنہ تسلسل لازم آئے گا۔

قولہ غیر قابلۃ للانفکاک : یعنی تقسیم قطعی کسری کو قبول کرتے ہوں اگرچہ تقسیم وہی قبول نہ کریں۔

قولہ ذی مقراطیس : یہ یونانی لفظ ہے چونکہ باریک ترین اجزاء اس کی ترکیب ہیں اس لئے بہت ہی باریک اجزاء کو ذی مقراطیس بھی کہا جاتا ہے۔

قولہ وان كانت قابلاً للتقسیم الاصلیة : گویا حکیم ذی مقراطیس کی تحقیق کی بنا پر ایسے جسم کا وجود ہے جو بالفعل تقسیم تقسیم قبول نہیں کرتے لہذا یہ دعویٰ غلط ہے کہ ہر جز یا جسم قابل تجزی ہے قولہ لاثبات الدوام : یعنی یہ ثابت کرنے کے لئے کہ بعض اجسام جو انفکاک کو قبول کرتے ہیں وہ متصل واحد ہیں، مذکورہ بالا کلام کی نفی کرنا ضروری ہے۔

قیل الظاهر اسقاط لفظ بعض من المتن اقول لیس له وجه ظاهر فانك تعلم ان اللانضمام من الدلیل البناکورا هو وجوب انتهاء الاجسام القابله للانفکاک الی اجسام متصله فان تم ان هذا الاجسام المتصله قابله للانفکاک ثبت ان بعض الاجسام القابله للانفکاک لاکلها متصل واحد

ترجمہ

بعض نے کہا کہ ظاہر یہ ہے کہ متن سے لفظ بعض کو اسقاط کر دیا جائے۔ میں کہتا ہوں کہ اس میں کوئی ظاہر وجہ نہیں ہے کیونکہ آپ کو معلوم ہے کہ مذکورہ دلیل سے اجسام قابل انقسام کی انتہا اجسام متصلہ تک واجب ہے پس اگر یہ دلیل تام ہو جائے کہ یہ اجسام متصلہ قابل انفکاک ہیں تو یہی ثابت ہو سکے گا کہ بعض اجسام قابل انفکاک ہیں نہ کل متصل واحد ہیں۔ قولہ اسقاط لفظ البعض : چونکہ تمام اجسام انفکاک کو قبول کرتے ہیں لہذا کسی کو خاص کرنا اور کسی کو ترک کرنا ترجیح بلامرجح ہے اس لئے سید شریف نے اپنی شرح کہا کہ متن کی عبارت سے لفظ بعض کو حذف کر دینا چاہئے۔

تشریح

قولہ متصل واحد : لہذا تقسیم طاری ہونے سے قبل جسم کا متصل ہونا صرف بعض اجسام کے لئے ثابت ہوتا ہے نہ کہ تمام اجسام کے لئے۔

و یلزم من هذا اثبات الهيولى في الاجسام كلها لان ذلك المتصل المناسب
الاقتصاها على قوله فذلك الجسم المتصل قابل للانفصال اى يطوع عليه
الانفصال فالقابل للانفصال في الحقيقة اما ان يكون عو المقدار اى
الجسم التعليمي او الصورة المستلزمة للمقدار او معنى اخر لا سبيل
الى الاول والثاني والالزم اجتماع الاتصال والانفصال في حالة واحدة
لان الاتصال لا يزم للمقدار والصورة فانه اذا ورا د الانفصال
انعدمت هويتها وحدثت هويتان اخريان والقابل وما يلزمه يجب
وجوده مع المقبول اذا كان المقبول وجوديا وعدم ملكة والانفصال
كذلك لان المراد منه اما حدث هويتين او عدم الاتصال عما من

شانها هو

ترجمہ اور اس سے لازم آتا ہے تمام اجسام میں ہیولی کا وجود کیونکہ یہ متصل مناسب ہے
کہ فذاک الجسم المتصل پر ہی التفار کیا جائے۔ قابل انفصال سے یعنی اس پر انفصال
ظاہری ہوتا ہے۔ پس قابل انفصال حقیقت میں یا مقدار ہوگی یعنی جسم تعلیمی یا وہ صورت ہوگی کہ جو
مقدار کے لئے لازم ہے یا معنی آخر ہوں گے۔ اول اور ثانی باطل ہے ورنہ اتصال وانفصال
کا ایک جگہ جمع ہونا لازم آئے گا ایک حالت میں اس لئے کہ اتصال مقدار اور صورت کے
لئے لازم ہے کیونکہ جب انفصال وارد ہوگا تو دونوں کی ہویت یعنی ظاہری صورت معلوم ہو جائے
گی اور دوسری صورتیں پیدا ہوں گی۔ اور قبول کرنے والا اور اس چیز کا جو اس کے لئے لازم ہے۔
مقبول کے وجود ہونے کے وقت موجود ہونا ضروری ہے۔ جبکہ مقبول وجودی یا عدم ملک ہو
اور انفصال ایسا ہی ہے کیونکہ اس سے مراد دو ہوتوں کا حدوث ہے یا عدم الاتصال عما من
شانہ ان کیوں متصلا کا نام ہے۔

تشریح قولہ لان ذلك المتصل: خواہ وہ قابل انقسام ہوں یا نہ ہوں۔ اور
خواہ اجسام عنصریہ ہوں یا اجرام فلکیہ۔

قولہ والمناسب: مناسب کہنے کی وجہ یہ ہے کہ سابقہ بیان سے بعض اجسام کا قابل تقسیم ہونا
ثابت نہیں ہو سکا۔ خواہ خواہ ان کا استدلال اگر مان بھی لیں تو صرف بعض اجسام کا قابل انقسام
ہونا ثابت ہوتا ہے نہ کہ تمام اجسام کا۔ اس لئے شارح نے المناسب کہہ کر توجہ دلائی ہے اور
ہم کو آپ کو آگاہ کیا ہے کہ کیفیت کا دعویٰ غلط ہے۔

قولہ فالقابل للانفصال: قابل انقسام میں تین احتمال ہے یا تو مقدار ہوگا یا لازم مقدار یا

معنی آخر ہے۔ ماتن پہلے دو کو باطل کر کے ثالث کو ثابت کریں گے۔
قولہ لانہم للمقدار ہذا اگر مقدار اور صورت دونوں قابل انفصال ہوں تو اتصال و
انفصال کا جمع ہونا لازم آئے گا۔

قولہ فانہ اذا ہذا یہ اس دعویٰ کی دلیل ہے کہ صورت اور مقدار کے لئے اتصال لازم ہے۔
قولہ حدث ہوتیاں اخروی ہجیسے ایک اینٹ کے دو ٹکڑے کر دیا تو اینٹ کی اراخج والی
لبائی اور صورت ختم ہو جائے گی اور اراخج کے دو ٹکڑے نکل آئیں گے ان دونوں ٹکڑوں
کی صورت اور مقدار اینٹ کی صورت و مقدار سے جدا ہوگی۔

قولہ عما من شانہ ہذا اس جگہ شارح نے دو قید لگائی ہے کہ مقبول وجودی ہو یا انفصال و
اتصال کے درمیان عدم و ملکہ کی نسبت ہو۔ کیونکہ اگر مقبول وجودی نہ ہو بلکہ عدمی ہو تو قابل
کے وقت مقبول کا موجود ہونا ضروری نہیں ہے جیسے موجود عدم کو قبول کرتا ہے اس کے باوجود عدم
طاری ہونے کے وقت موجود معدوم ہوتا ہے۔ موجود نہیں رہتا۔ اور انفصال کے وجودی ہونے
یا عدم ملکہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ انفصال کی دو تعریف ہے۔ اول حدوث ہوتین یعنی دو
حقیقت کا پیدا ہونا۔ ثانی معنی یہ ہے کہ عدم الاتصال عما من شانہ ان کیوں متصلا یعنی جس میں
اتصال ہونا ممکن ہو اس میں اتصال نہ ہونا انفصال ہے۔ پہلی تعریف کی بنا پر انفصال وجودی
ہے اور اتصال بھی۔ تو اتصال اور انفصال میں نسبت تضاد کی ہوگی۔ اور دوسری تعریف
کی بنا پر دونوں میں عدم اور ملکہ کی نسبت ہوگی۔

فتعین ان یکون القابل معنی آخر وهو المعنی من الہیولی لا یخفی علیک
انہ لا اشعار فی ہذا الکلام انی ان الہیولی جوہر محل للصورہ والتقریر
الجامع ما ذکرہ بعض المحققین من ان الجوہر الواحد الی المتصل فی حد
ذاتہ لو کان قائما بذاتہ لکان تفریق الجسم الی جسمین اعداما للجسم
بالکیۃ وایجاد الجسمین اخرین من کتم العدم وذلك لان الجسم
المتصل فی حد ذاتہ اذا کان ذرا عین مثلا فاذا طرء علیہ الانفصال
وحصل منک جسمان کل واحد منہما ذراع فحینئذ لا یکون ذلك
المتصل الواحد الی الذی کان ذرا عین بلا مفصل باقیاً بذاتہ ضرورۃ
ولم یکن ہذا ان الجسمان موجودین فیہ والا لکان ذرا مفصل بالفعل لا
متصلا فی حد ذاتہ فقد عدم ذلك المتصل بالکیۃ ووجد متصلا

آخر ان من کتم العدم

ترجمہ

پس متعین ہو گیا کہ قابل معنی آخر سے اور یہی پورا مقصود ہے ہوتی سے۔ آپ
پر یہ بات پوشیدہ نہ رہے کہ معنی کے اس کلام میں ہی اشارہ اس بات
کی طرف نہیں ہے کہ بیوتی جوہر ہے اور صورت جسم کا محل ہے اور جامع تقریر جو بعض محققین نے ذکر
کیا ہے کہ جوہر وحدانی متصل فی حد ذاتہ اگر قائم بذاتہ ہے تو البتہ جسم کی تفریق دو جسموں کی طرف اس
جسم کو بالکل معدوم کر کے ہو گا اور دونے جسموں کو کتم عدم سے وجود بنا ہو گا۔ اور جب اس پر انفصال
طاری ہو اور دو جسم اس جگہ حاصل ہو گئے۔ ہر ایک ان میں سے ایک گز رہے تو اس وقت یہ متصل
وحدانی جو پہلے بلا فصل کے دو گز تھا، بعینہ باقی نہ رہے گا اور یہ بدیہی ہے۔ اور یہ دونوں جسم اس
میں پہلے سے موجود نہیں تھے ورنہ وہ جسم بالفعل منفصل ہو گا نہ کہ متصل فی حد ذاتہ۔ لہذا وہ متصل بالکل
معدوم ہو گیا اور دوسرے متصل پر وہ غیب سے وجود میں آ گئے۔

تشریح

قولہ فتعین: مطلب یہ ہے کہ جب جسم تعلیمی یعنی مقدار اور صورت جسمیہ انفصال
کو قبول نہیں کر سکتا تو کوئی تیسری چیز ہے جو انفصال اور اتصال کو قبول کرتی
والا ہے اور بیوتی سے یہی مقصود ہے لہذا تمام اجسام جو انفصال کو قبول کرتے ہیں ان میں بیوتی کا
ثبوت ہو گیا۔ معلوم ہو کہ اس فصل میں یہ پہلا دعویٰ ہے یعنی اثبات بیوتی۔
قولہ لا یخفی علیک: یہاں ما تن پر ایک اعتراض کیا جا رہا ہے کہ مدعی پورے طور ثابت ہو سکا۔
قولہ من کتم العدم: اول کا معدوم ہونا اور دوسرے دونوں کا عدم سے وجود میں آنا باطل ہے۔

فلا بد هنا من شیء آخر مشترك بين المتصل الاول وهذين المتصلين
ولا بد ان يكون ذلك الشيء باقيا بعينه في الحالتين لئلا يكون التفريقا
بالکلیة ایضا فیکون ذلك الباقي بعينه موجبا لارتباط القسمین بذلك
الجسم المقسوم ویکون هو مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع . . .
المتصلین منفصلا متعدد او کل من ذلك المتعدد متصل واحد فلا
یکون ذلك الشيء فی نفسه واحدا ولا متعدد او لا متصلا ولا منفصلا
بل هو فی ذلك تابع لذلك الجوهر المتصل فی حد ذاته فیکون واحدا
بوحده و متعدد بالتعدد و متصلا مع کونه متصلا واحدا و منفصلا
و انفصال بعضه عن بعض

4
2

ترجمہ

راعترا من سے بچنے کے لئے) ضروری ہے کہ یہاں ایک تیسری چیز بھی موجود ہو جو متصل اول اور ان دونوں متصل کے درمیان مشترک ہو اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ شیء آخر دونوں حالتوں میں بقینہ باقی بھی رہے گا۔ تاکہ تفریق و تقسیم بالکلیہ نہ ہو (تقسیم سے معدوم کرنا لازم نہ آئے) لہذا یہ باقی رہنے والا اور امر آخر بعینہ دونوں قسم کے لئے جسم مقسوم کے ساتھ رابطہ کے لئے واسطہ ہے اور وہ شیء مشترک متصل واحد کے ساتھ متصل واحد ہوگی۔ اور منفصلین کے ساتھ منفصل اور متعدد ہوگی۔ اور ان متعدد میں سے ہر ایک متصل واحد ہوگا۔ پس وہ شیء مشترک فی نفسہ واحد ہوگی نہ متعدد نہ متصل بلکہ وہ تمام میں اس جو ہر متصل فی حد ذاتہ کے تابع ہوگی۔ پس شیء مشترک اپنی وحدت کی صورت میں واحد ہوگی اور متعدد ہونے کی صورت میں متعدد ہوگی۔ اور متصل ہونے کی صورت میں متصل اور منفصل اس کے متعدد ہونے کی حالت میں اور انفصال کے وقت بعض کے بعض سے۔

قولہ اعدا بالکلیۃ تاکہ بالکل معدوم کرنا لازم نہ آئے بلکہ اتصال زائد ہو جائے اور دوسرے دو متصل وجود میں آجائیں۔

تشریح

واذا كان ذلك الشيء مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المتعدد منفصلا متعدد ا كان المتصل الواحد والمتعدد مختصا به باعتباره فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال وللبنفصلين حال الانفصال .. فيكون جوهر اقطاعيا فهذا الجوهر الذي هو محل للجوهر المتصل في حد ذاته هو المسمى بالهولي الاولي وذلك الجوهر المتصل يسمى صور جسمية والجسم المطلق مركب منها

ترجمہ

اور جب شیء واحد کے ساتھ متصل واحد ہے اور متعدد کے ساتھ منفصل اور متعدد سے تو متصل واحد ہونا اور متعدد ہونا شیء آخر کے ساتھ خاص ہوگا اور اس کی صفت ہوگا۔ لہذا وہ اتصال کی حالت میں متصل واحد کے لئے محل ہوگا اور منفصلین کے لئے حالت انفصال میں بھی محل ہوگا۔ لہذا وہ قطعی طور پر جوہر ہوگا پس یہی جوہر جو اس کا فی حد ذاتہ محل ہے اس کا ہولی اولی نام ہے اور جوہر متصل کا نام صورت جسمیہ ہے اور جسم مطلق ان دونوں مرکب ہے قولہ للبنفصلین حال الانفصال جس وقت متصل واحد میں انفصال طاری کر کے دو متصل بنا دیا جائے۔ تو امر آخر قطعی طور پر جوہر ہوگا یعنی

تشریح

جب کہ یہ ثابت ہو جائے کہ صورت جسمیہ امر آخر پر حلول کرتی ہے تو چونکہ صورت جسمیہ جوہر ہے اور جوہر کسی عرض میں حلول نہیں کرتا لہذا ثابت ہو گیا کہ وہ جوہر ہے۔ اور امر آخر سے ہیونی مراد ہے لہذا ہیونی کا جوہر ہونا ثابت ہو گیا نیز صورت جسمیہ کا محل ہونا ثابت ہو گیا۔

خلاصہ یہ کہ یہاں تین چیزیں ہیں، جسم مطلق، جوہر متصل فی حد ذاتہ یعنی صورت جسمیہ اور جوہر جو محل ہوتا ہے اس کو ہیونی ادنیٰ کہا جاتا ہے اور جوہر متصل فی حد ذاتہ جو کہ ہیونی میں حلول کرتا ہے اس کو صورت جسمیہ کہا جاتا ہے۔ اور جو ان دونوں جوہر سے مرکب ہو اس کو جسم مطلق کہتے ہیں۔

اقول فیہ بحث اذ لا بد لبیان حلول الصورة الجسمیة فی الہیونی من اثبات ان الصورة نفسہا لغت للہیونی کہا ان البیاض لغت للجسم ولا یجدی ما ذکرہ من ان الصورة واسطۃ لاثبات الہیونی بالوحدۃ والکثرة والاتصال والانفصال والالزمان یکون الجسم حالاً فی العرض القائم بہ لان الجسم واسطۃ لاتصاف ذلك العرض بالتحیز بالعرض

ترجمہ

میں کہتا ہوں کہ اس تقریر جامع میں ایک اعتراض ہے کہ ہیونی میں صورت جسمیہ کے حلول کو بیان کرنے کے لئے اس بات کو بیان کرنا ضروری ہے کہ فی نفسہ

صورت ہیونی کے لئے لغت سے جس طرح بیاض جسم کے لئے لغت سے اور جو مقرر نے ذکر کیا ہے وہ کافی نہیں ہے کہ صورت ہیونی کے اتصاف بالوحدۃ والکثرة اتصال وانفصال کے لئے واسطہ ہوتی ہے ورنہ لازم آئے گا کہ جسم عرض میں حلول کرنے والا ہے۔ وہ عرض جو خود اس جسم کیساتھ قائم ہے اس لئے کہ جسم واسطہ ہے اس عرض کے موصوف ہونے کا نیز بالعرض کے ساتھ۔

تشریح

قولہ ولا یجدی ما ذکرہ چونکہ صورت واسطہ ہے لہذا صورت حال ہے اور ہیونی محل ہے۔ حاصل یہ کہ ہر وہ چیز جو اتصاف کے لئے واسطہ ہو وہ حال بن جائے

تو یہ چیز قابل اعتراض ہے۔

قولہ حالاً فی العرض القائم بہ: حالانکہ کوئی فلسفی جسم کو حال اور عرض کو محل نہیں کہتا۔ قولہ لان الجسم واسطۃ: یہ مذکورہ اعتراض کی دلیل ہے جو بطور مثال کے پیش ہے۔ خلاصہ اعتراض یہ ہے کہ تقریر جامع میں امر مشترک کے متصف بالادوصاف ہونے کے لئے امر متصل واسطہ قرار دیا گیا ہے۔ یعنی امر متصل (صورت جسمیہ) اتصال، انفصال، واحد اور متعدد ہونے میں امر مشترک یعنی ہیونی کے لئے واسطہ ہے لہذا حال ہے اور ذی واسطہ یعنی ہیونی اس کا محل ہے

ہم کو تسلیم نہیں ہے کیونکہ جسم کے لئے سواد و بیامن وغیرہ امر عارضی ہے جسم جب کسی مکان میں موجود ہوگا تو اس کے واسطے سے اس کا بیامن و سواد بھی اس مکان میں حاصل ہوگا۔ تو سواد و بیامن کے ممکن بالمكان ہونے میں جسم کا واسطہ ہوتا ہے نہ ہذا کہنا چاہئے کہ جسم حال ہے اور عرض اس کا محل ہے حالانکہ کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے۔

ويمكن ان يجاب عنه بان حلول العرض في شي يقتضي ان يكون الاول نفسه نعتا للثاني وحلول الجوهر في شي يقتضي ان يكون جميع النعوت الثابتة للاول بالذات نعوتاً للثاني بالعرض والجسم ليس واسطه لالتصاف بالعرض بجميع نعوتہ وقولہم الاختصاص الناعت يشمل القسمين ،

ترجمہ اور ممکن ہے کہ اس بحث کا جواب یہ دیا جائے کہ عرض کا حلول کرنا کسی چیز میں تقاضا کرتا ہے کہ اول نعت سے ثانی کے لئے۔ اور جوہر کا کسی چیز میں اس بات کا تقاضا کرتا ہے۔ تمام وہ اوصاف جو اول کے لئے ثابت بالذات ہیں وہ سب اوصاف ثانی کے لئے بالعرض ثابت ہوں اور جسم اپنے تمام اوصاف کے ساتھ متصف ہونے کے لئے واسطہ عرض ہونے کے لئے نہیں ہے۔ اور ان کا قول اختصاص ناعت دونوں جسم کو شامل ہے۔

تشریح غلامہ جواب یہ ہے کہ جسم اگرچہ عرض کا واسطہ ہے مگر فرق اتنا ہے کہ جسم سے اپنے تمام اوصاف کے عرض کے ممکن بالمكان ہونے کے لئے واسطہ نہیں ہے اس وجہ سے کہ جسم کے اوصاف میں سے ایک یہ بھی ہے کہ وہ قائم بذاتہ ہوتا ہے جوہر ہوتا ہے بیرونی اور صورت سے مرکب ہوتا ہے مگر ان اوصاف کے ساتھ عرض متصف نہیں ہو سکتا۔ لہذا صورت جسم کی وحدت، کثرت، اتصال، انفصال میں واسطہ ہونا بیرونی کے واحد، کثیر، متصل، منفصل ہونے میں اور جسم کے واسطہ ہونے میں عرض کے ممکن بالمكان ہونے میں فرق ہے۔

قولہ وقولہم: یہ ایک اعتراض کا جواب ہے کہ حلول کی تعریف اختصاص ناعت سے کی گئی ہے۔ تو شارح نے جواب دیا کہ اختصاص ناعت بطور عموم مجاز کے دونوں قسم کو شامل ہے خواہ شے فی نفسہ نعت ہو یا مع اپنے صفات کے نعت ہو۔ مطلب یہ کہ اختصاص ناعت کے یہ معنی ہوں گے کہ جس کو ناعت ہونے میں فی الجملہ دخل ہو خواہ نفسہ ہو یا تمام اوصاف دیگر کے واسطہ بن رہا ہو۔

واعلم ان ما ذکرنا هو من اصب المشائین کاسطو و السیخین ابی نصر ابی علی
 و اما الاشراقیون کالافلاطون و الشیم المقتول فذہبوا انی ان الجوهر
 الی الی المتصل فی حد ذاته قائم بذاته غیر حال فی شیء اخر لکونہا
 متحرزاً بذاتہ و هو الجسم المطلق فهو عندہم جوہر بسیط لا ترکیب
 فیہ بحسب الخارج اصلاً و قابل لطریان الاتصال و الانفصال مع بقائہ
 فی حالتین و هو من حیث جوہرہ و ذاتہ یسمی جسماً و من حیث قبولہ
 للصورة النوعية من انواع الجسم یسمی ہیولی،

ترجمہ
 اور جان لو کہ ہم نے جو بیان کیا ہے وہ مشائخ کا مذہب ہے جیسے ارسطو اور
 شیخ ابونصر فارابی اور ابوعلی بن سینا۔ اور بہر حال اشراقیہ جیسے افلاطون
 اور شیخ مقتول وغیرہ تو اس بات کی طرف گئے ہیں کہ جوہر و حدائی متصل فی حد ذاته قائم بذاتہ
 ہوتا ہے۔ شیء آخر میں حلول نہیں ہوتا کیونکہ وہ بنفسہ متحرز ہوتا ہے اور وہ جسم مطلق ہے۔ لہذا جسم
 مطلق ان سب کے نزدیک جوہر بسیط کا نام ہے اس میں ترکیب نہیں ہوتی ہے خارج کے اعتبار
 سے۔ اور وہی اتصال انفصال کو قبول کرنے والا ہے۔ اور خود اپنی حالت پر دونوں حالتوں میں
 باقی رہتا ہے۔ اور اسی کا نام اپنی ذات اور جوہر ہونے کے لحاظ سے جسم ہے۔ اور اس حیثیت سے
 کہ صورت نوعیہ کو قبول کرتا ہے انواع جسم میں سے تو اس کا نام ہیولی ہوتا ہے۔

تشریح
 تو لڑا و اعلم ان ما ذکرنا اور چونکہ ہیولی کے بارے میں حکماء کا اختلاف ہے
 اسلئے شارح اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ مگر یہ اختلاف ہیولی کے مفہوم میں
 نہیں ہے بلکہ مصداق میں ہے۔ اس وجہ سے کہ تمام حکماء بالاتفاق ہیولی اور مادہ کو اتصال، اور
 انفصال، وحدت ان فی حیوانی اور جمادی کے لئے قابل باینے ہیں۔ یہ مفہوم جس چیز میں صادق
 آئے گا اس کو ہیولی یا مادہ کہا جائے گا۔ البتہ مصداق میں مختلف اقوال ہیں۔ مثلاً متکلمین ہیولی
 کو جزیر لا تجزئی کہتے ہیں۔ اور نظام معتزلی اجزاء غیر متناسبہ کو مادہ اور ہیولی کہتے ہیں۔ اور ذمیرانیس
 اجزاء صغار صلبہ کو ہیولی اور مادہ کہتے ہیں۔ افلاطون اور ان کے رفقاء یہ کہتے ہیں کہ ہیولی جسم
 بسیط متصل فی حد ذاته کا نام ہے اور ارسطو اور اس کے متبعین یہ کہتے ہیں کہ ہیولی جسم کا ایک جز
 ہے جو دوسرے جز متصل کے لئے محل ہے۔

شارح اس جگہ یہ کہتے ہیں کہ اوپر ہیولی کی جو تعریف کی گئی ہے وہ مشائخہ کی بیان کردہ تعریف
 تو لڑنی حالتین: اس سے مراد حالت اتصال اور حالت انفصال ہے۔

واذا ثبتت من ذلك الجسم مركب من الهیونی والصوراة وجب ان
تكون الاجسام كلها مركبة من الهیونی والصوراة لان الطبيعة المقدار
ای الصوراة الجسمیة اما ان تكون بذاتها غنیة عن المحل اولم تكن و..
الاول محال واللاستحالة حلولها فی المحل المستلزم لافتقارها الیه
لان الغنی بذاته عن الشی استحال حلوله فیہ فتعین افتقارها بذاتها
الی المحل و فیہ نظر لانہ لا یلزم علی تقدیر عدم الغنی الذاتی الافتقار الذاتی
لافتقار ان لا یكون الشی غنیاً لذاته عن المحل ولا محتاجاً لذاته الیه بل
یعرض کل منہما له عن علتها خارجیتاً

ترجمہ

اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ یہ جسم ہیونی اور صورت سے مرکب ہے تو واجب ہے کہ
تمام اجسام بھی ہیونی اور صورت سے مرکب ہے کیونکہ طبیعت مقدار یہ یعنی صورت
جسمیہ یا تو بذاتہ محل سے مستغنی ہو گا یا نہ ہو گی اور اول محال ہے۔ ورنہ محل میں اس کا حلول محال ہو جائے
گا وہ محل جو اس کے افتقار کو اس کی طرف مستلزم ہے۔ اسلئے کہ کسی شے سے بذاتہ کسی چیز کا غنی ہونا
محال ہے کہ وہ اس میں حلول کرے پس متعین ہو گیا صورت کا محتاج بذاتہ ہونا محل کی طرف: اور اس
میں نظر ہے اس لئے کہ عدم غنی ذاتی سے افتقار ذاتی لازم نہیں آتا اس لئے کہ احتمال ہے کہ اس سے لذاتہ
محل سے غنی نہ ہو اور نہ لذاتہ اس کی طرف محتاج ہو بلکہ ان دونوں میں سے ہر ایک علت خارجی کی وجہ
سے لاحق ہوتی ہے۔

شرح

قوله ان ذلك الجسم: یعنی جو جسم متصل واعداد قابل القسام ہے۔
قوله الاجسام كلها: خواہ فلکی ہوں یا عنصری اور قابل القسام ہو یا نہ ہوں۔
قوله الطبيعة المقدار: صورت جسمیہ کا نام طبیعت مقدار یہ اسلئے ہے کہ مقدار اس کے لئے لازم ہے
قوله حلولها فی المحل: کیونکہ حلول اختصاص ناعت کا نام ہے اور اختصاص ناعت بغیر احتیاج
کے نہیں پایا جاتا اسلئے اگر صورت جسمیہ میں حلول کی شان پائی جاتی ہے تو احتیاج ضروری ہے۔
قوله فیہ نظر: اس اعتراض سے پہلے سمجھ لو کہ معتر من نے یہ سمجھ کر اعتراض کیا ہے کہ غنی ذاتی اور
افتقار ذاتی دونوں چیزیں ہیں جن کا شے سے جدا ہونا جائز ہے مثلاً سواد اور بیاض جسم کو عارض ہوں
ہیں اور جسم اپنی ذات میں نہ اسود ہوتا ہے نہ ابیض بلکہ کسی تیسری قوت کی بنا پر سواد و بیاض جسم کو
عارض ہو جاتے ہیں۔

قوله کل واحد: یعنی غنی ذاتی اور افتقار ذاتی میں سے ہر ایک،

قال شارح المواقف لا واسطة بين الحاجة والغنى الذاتيين فان الشيء اما ان يكون لذاته محتاجا الى المحل او لا واذ لم يكن محتاجا اليه لذاته كان مستغنيا عنه في حد ذاته اذ لا معنى للغنى الذاتي سوى عدم الحاجة اقول فيه بحث لانه ان اراد من المستغنى عن المحل في حد ذاته ما يكون ذاته علة لعدم احتياجه الى المحل فالشرطية ممنوعة بجوازها ان لا يكون ذلك الشيء علة للاحتياج ولا لعدمه وان اراد منه ما لا تكون ذاته علة للاحتياج الى المحل سواء كان علة لعدم احتياجه اليه او لا فلا نسلم استحالة حلول الصورة في المحل على تقدير الغنى الذاتي لاحتمال ان يكون غير الصورة علة للاحتياج ،

ترجمہ

شارح مواقف نے کہا کہ حاجت ذاتی اور غنی ذاتی کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اسلئے کہ شے یا تو لذاتہ محل کی محتاج ہوگی یا نہیں۔ اور جب لذاتہ

محل کی محتاج نہیں ہے تو اس سے فی حد ذاتہ مستغنی ہوگی کیونکہ غنی ذاتی کے معنی عدم احتیاج کے علاوہ کچھ نہیں ہیں۔ میں کہتا ہوں اس میں بحث ہے کیونکہ اگر مستغنی عن المحل فی حد ذاتہ سے مراد یہ ہے کہ اس کی ذات عدم احتیاج الی المحل کی علت ہے تو شرطیہ ممنوع غیر تسلیم ہے کیونکہ جائز ہے کہ نہ ہو علت احتیاج کی اور نہ عدم احتیاج کی۔ اور اس سے مراد یہ ہے کہ اس کی ذات اس کی احتیاج الی المحل کی علت نہ ہو۔ برابر ہے کہ اس کے عدم احتیاج کی علت ہو یا نہ ہو پس یہ غنی ذاتی کی تقدیر پر صورت کے حلول فی المحل کی محال ہو تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ ممکن ہے کہ صورت کے علاوہ کوئی دوسری شے احتیاج کی علت ہو۔

تشریح

قولہ لا واسطۃ : کوئی تیسری صورت نہیں ہے۔ لہذا یا غنی ذاتی ہو گیا احتیاج ذاتی قولہ فاما ان يكون : یہ شارح مواقف کی دلیل ہے۔

قولہ سوى عدم الحاجة : جب احتیاج کی نفی ہوگی تب ہی غنی ذاتی حاصل ہو سکتا ہے۔ قولہ فلا نسلم استحالة : یعنی بیوقوفی میں صورت کا حلول محال ہے، یہ ہم تسلیم نہیں کرتے۔ قولہ علی تقدیر الغنی الذاتي : یعنی ہم فرض کرتے ہیں کہ صورت جیسے کو عمل سے غنی ذاتی حاصل ہے۔ اس کے باوجود اس کا محل میں حلول ممکن ہے۔

الحاصل یہ ایک علمی اور اصطلاحی بحث ہے جس کے لئے بطور تمہید پہلے یہ سمجھ لیں کہ قضیہ شرطیہ کی ایک قسم یہ ہے کہ قضیہ منقسمہ کی تین قسم ہے ۱۔ منقسمہ حقیقیہ جیسے یہ عدد زوج ہے یا فرد ہے۔

(۲) اگر دونوں نسبتوں کے درمیان منافات کا حکم صرف صدق میں یعنی وجود میں کیا جائے عدم میں نہیں وہ مانعہ الجمع کہلاتا ہے جیسے "ہذا الشیء اما شجر او حجر" اس میں دونوں نسبت کا اجتماع تو محال ہے ہاں دونوں کا ارتقاع ممکن ہے۔

(۳) اگر دونوں نسبت میں منافات یا سلب منافات کا حکم فقط کذب میں ہو تو وہ مانعہ الخلو ہے۔ جیسے "زید فی البحر او لا یغرق" اس میں دونوں کا ارتقاع محال ہے۔ اجتماع ممکن ہے۔

مذکورہ بحث میں غنی ذاتی اور افتقار ذاتی کے لزوم اور عدم لزوم کو مذکورہ منطقی اور اصطلاحی سے سمجھئے۔ شارح نے اس کی طرف اپنے بیان میں اشارہ بھی کیا ہے کہ فاشرطیہ ممنوعہ کہا ہے۔

شارح کی نظر کا بیان یہ ہے کہ صورت جسمیہ کی طبیعت بذاتہ محل سے غنی ہوگی یا نہ ہوگی بلکہ محتاج ہوگی۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ قضیہ منقسمہ حقیقیہ ہے۔ شارح کی رائے یہ ہے کہ یہ قضیہ مانعہ الجمع ہے جس میں دونوں کا ارتقاع جائز ہے۔ یعنی طبیعیہ صورت جسمیہ نہ لذاتہ محل سے مستغنی ہے اور نہ ہی محتاج لذاتہ ہو بلکہ امر خارج کی بنا پر کبھی محل سے مستغنی ہو جاتی ہے اور کبھی محتاج ہوتی ہے لہذا اگر مقدم کی نفی کر دی جائے تو اس سے تالی لازم نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ ممکن ہے کہ مقدم اور تالی دونوں ہی مرتفع ہوں۔

شارح مواقف کی مذکورہ عبارت سے میبذی کی نظر کا جواب ہو سکتا ہے اس لئے شارح اس کو نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں۔ کہ شارح مواقف کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ غنی لذاتہ اور احتیاج لذاتہ دو نقیضین ہیں۔ مقدم صادق ہوگا تو تالی کاذب ہوگا۔ اور اول کاذب ہوگا تو تالی صادق ہوگا۔ اور چونکہ نقیضین کا ارتقاع محال ہے۔ اس لئے جب احتیاج لذاتہ متحقق نہ ہوگا، تو غنی لذاتہ متحقق ہوگا۔ اس لئے غنی لذاتہ کا معنی عدم احتیاج ہے۔ اس لئے یہاں تیسرا احتمال نہیں پایا جاتا۔ لہذا میبذی کی نظر باطل ہو جائے گی۔

قولہ اقول فیہ: شارح موافق سید شریف کے استدلال کا جواب دے رہے کہ غنی ذاتی عن المحل سے ان کی مراد کیا ہے۔ اگر مراد یہ ہے کہ صورت جسمیہ کے ذریعے عدم احتیاج الی المحل کی علت ہے تو ہم کو تسلیم نہیں ہے۔ اگر صورت لذاتہ محل کی محتاج نہ ہو تو اس کی ذات عدم احتیاج کی علت بن جائے گی کیونکہ ہو سکتا ہے کہ صورت جسمیہ کی ذات نہ علت احتیاج ہو اور نہ علت عدم احتیاج ہو۔ اور ارتقاع نقیضین بھی لازم نہیں آتا اس لئے نقیضین پر حکم ذات کے اختیار سے نہیں ہے اور اگر شارح مواقف کی مراد غنی ذاتی سے یہ ہے کہ صورت جسمیہ کی ذات احتیاج کے لئے علت نہیں ہے خواہ عدم احتیاج کی علت ہو یا نہ ہو۔ اس صورت میں شارح مواقف کی .. عبارت سے ماتن کی عبارت کی صحت ممکن نہیں ہے کیونکہ مصنف کا یہ قول جب صورت کی

ذات احتیاج کی علت نہ ہوگی تو حلول ہی محال ہو جائے گا تسلیم نہیں ہے کیونکہ حلول کے لئے ذاتی احتیاج بایں معنی کہ حلول کرنے والے کی ذات علت احتیاج ہو ضروری نہیں ہے اس لئے کہ حلول کے لئے صرف احتیاج ہونا ضروری ہے خواہ اس کے لئے ذات علت ہو یا نہ ہو یا کوئی اور دوسری چیز علت ہو۔

فکل جسم مرکب من الہیونی والصورة هذا الحكم موقوف علی اثبات ان الصورة الجسسية ماهية نوعية اذ یحتمل ان تكون جنسا او عرضا عاما وحينئذ یجوز اختلاف مقتضاها فی افرادها واستدلال الشیخ فی الشفاء علی ذلك بان الجسسية اذا خالفت جسمية اخرى كان ذلك لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلکیة وتلك لها طبيعة عنصرية الی غیر ذلك من الامور التي تلحق الجسسية من خارج فان الجسسية امر موجود فی الخارج والطبيعة الفلکیة مثلا موجود اخر وقد انضات هذه الطبيعة فی الخارج الی الطبيعة الجسسية المتباعدة عنهما فی الوجود بخلاف المقدار مثلا فانه امر مبهم لا يوجد فی الخارج ما لم یتنوع بفصول ذاتية بان یكون خطا او سطحا مثلا وکل ما كان اختلافه بالخارجیات دون الفصول كان طبيعة نوعية

ترجمہ

ہر جسم بیونی اور صورت سے مرکب ہے یہ حکم اس بات کے ثابت کرنے پر موقوف ہے کہ صورت جسمیہ یا ہیئت نوعیہ ہے اس لئے کہ احتمال ہے کہ وہ جنس ہو یا عرض عام ہو اور اس وقت اس کے افراد کے تقاضوں کا مختلف ہونا جائز ہے اور شفاء میں شیخ نے اس پر استدلال کیا ہے کہ جسمیہ جب (دوسری صورت جسمیہ) مخالف ہو تو یہ اختلاف اس وجہ سے ہوتا ہے کہ یہ عارہ اور وہ باردہ ہے یا یہ شئی ایسی ہے جس کے لئے طبیعت فلکیہ ہے اور وہ ایسی ہے جس کے لئے صورت نوعیہ عنصریہ ہے وغیرہ وغیرہ۔ ان امور میں سے جسمیہ کو خارج سے نا حق ہونا ہے اس لئے کہ صورت جسمیہ ایک امر موجود فی الخارج سے اور طبیعت فلکیہ مثلا خارج میں موجود آخر ہے اور تحقیق یہ طبیعت فلکیہ خارج میں طبیعت جسمیہ سے مل گئی ہے جو اس سے وجود میں متازے بخلاف مقدار کے مثلا اس لئے کہ مقدار ایک امر مبہم ہے جو خارج میں نہیں پایا جاتا جب تک فصل ذاتی کے ذریعہ اس کو نوع کی شکل نہ دی جائے۔ بایں صورت کہ خط ہو یا سطح ہو۔ اور ہر وہ امر جس

تشریح

میں اختلاف امور خارجہ کی وجہ سے ہوتا ہے اصول ذاتی کے ذریعہ نہیں ہوتا تو وہ طبیعی نوعیہ ہوتی ہے
 قولہ صورۃ نوعیۃ: کیونکہ جب ماہیہ نوعیہ ہوگی تو چونکہ نوع کا حکم اس کے
 تمام افراد کے لئے برابر ہوتا ہے اس لئے جب بعض افراد صورت جسمیہ کے

ہیولی سے مرکب ہوئے تو صورت جسمیہ کے تمام افراد ہیولی سے مرکب ہوں گے

قولہ ادعویٰ عام: اگر صورت جسمیہ جنس ہوگی تو افراد کے لئے حکم مساوی نہیں ہوتا لہذا صورت
 کے ایک نوع کے لئے ہیولی سے مرکب ہونا ضروری ہو دوسری نوع کے لئے مرکب ہونا ضروری نہ
 ہو جس طرح حیوان ماہیہ جسمیہ ہو اس کے بعض افراد کا ناطق ہونا ضروری ہے مثلاً انسان کے لئے
 مگر دوسرے افراد مثلاً غنم، بقر وغیرہ کے لئے ناطق ہونا ضروری نہیں ہے۔

قولہ علی ذلک: یعنی صورت جسمیہ کے لئے ماہیت نوعیہ ہونا ثابت کیا ہے۔

قولہ طبیعتہ فلکیۃ: یعنی اس صورت جسمیہ کی صورت نوعیہ فلکی ہے۔

قولہ بجنلاف: الہر ایک اعتراف ہونا تھا کہ صورت جسمیہ کی طبیعت خارج میں موجود ہے ابھی
 مقدار کی۔ طبیعت بھی موجود تھی الخارج ہے مثلاً حفظ، سطح وغیرہ۔ تو شارح اس کا جواب دیتے ہیں

وفیہ نظر لجوان ان تكون جسمیة الفلك المنضمة فی الخارج الی طبیعتہ
 الفلکیۃ مخالفتہ فی الحقیقۃ لجسمیۃ العناصر المنضمة فی الخارج الی
 طبیعتہ العنصریۃ، ویکون مطلق الجسمیۃ عرضاً عاماً و طبیعتہ جسمیۃ
 مشترکۃ بین الجسمیات المتخالفتہ الحقائق و انحصار بابہ التخالفا
 بین الجسمیات فی تلك الامور الخارجۃ عنہا المنضمة الیہا بحسب
 الخارج ممنوع لا بد لہ من دلیل،

ترجمہ

اور اس میں نظر ہے کیونکہ جائز ہے کہ فلک کی جسمیہ جو کہ خارج میں طبیعت

فلکی کی طرف منضم ہے حقیقت میں وہ جسمیہ کے ان عناصر کے مخالف ہو جو

خارج میں طبیعت عنصریہ کے ساتھ منضم ہے اور مطلق جسم عرض عام ہو یا ایسی طبیعت جسمیہ ہو کہ

جو مشترک ہو مختلفہ الحقائق جسمیات کے درمیان۔ اور ماہہ الخالف بین الجسمیات کو منحصر کرنا

ان امور میں جو ان سے خارج ہیں اور جسمیات ہی کثیرن باعتبار خارج کے منضم ہیں تو یہ ممنوع ہے۔

اس لئے دلیل کفہ ضروری ہے۔

تشریح:۔ قولہ وفیہ نظر: اختلاف صورت جسمیہ کے طبیعت نوعیہ ہونے پر ہے۔

قولہ الی الطبیعة العنصریة : یہاں پر صورت جسمیہ دو ہیں۔ اول عناصر کی، دوم فلک کی۔ عناصر کی صورت جسمیہ طبیعیہ عنصری کے ساتھ اور فلک کی صورت جسمیہ طبیعیہ فلکی کے ساتھ خارج میں منقسم ہو مگر مطلق صورت جسمیہ عرض عام ہو یعنی ذات نہ ہو یا پھر طبیعیہ جسمیہ ہو تو ایسے تمام جسمیات میں مشترک ہے جن کی حقیقت ایک دوسرے کے مخالف ہو۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مطلق صورت جسمیہ جنس ہے یا عرض عام ہے۔

وقد یقال ہب ان الجسمیة طبیعة نوعیة لکن لا نسلم وجوب تساوی افرادہا فی الحاجة الی المادۃ وانما یکون كذلك لو كانت محتاجة الی المادۃ بذاتہا وهو ممنوع لجواز ان یکون الاحتیاج الیہا للتشخصہا فان الطبیعة النوعیة مختلفہ بالتشخصات کہا ان الطبیعة لجنسیة مختلفہ بالفصول فلما جازنا اختلاف مقتضی الطبیعة الجنسیة بحسب اختلاف الفصول فلم لا یجوز اختلاف مقتضی الطبیعة النوعیة بحسب اختلاف الشخصات و یجاب عنہ باننا نعلم بالضرورۃ ان الحاجة الی المادۃ لیست من جهة هذه الجسمیة وتلك الجسمیة وهذه الجسمیة انما هی الطبیعة الجسمیة وھذیة ہا فلہا لریکن للھذیة دخل فی الحاجة الی المادۃ کان الحاجة الی المادۃ انرا لا یعرضہا الا لذاتہا فتأمل ،

ترجمہ

اور کہا جاتا ہے کہ فرض کر دو کہ جسمیہ طبیعیہ نوعیہ ہے لیکن اس کے باوجود ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ جسمیہ کے افراد مادہ کے محتاج ہونے میں برابر ہیں ایسا اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ یہ سب مادہ کی طرف اپنی ذات میں محتاج ہوتے اور یہ تسلیم نہیں ممنوع ہے۔ اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ احتیاج الی المادہ جسمیہ کے شخص کی وجہ سے ہو اس لئے کہ طبیعیہ نوعیہ شخصیات سے ہی مختلف ہوتی ہے۔ جس طرح پر کہ طبیعیہ جسمیہ فصول سے مختلف ہوتی ہے۔ پس جب طبیعیہ جسمیہ کا تقاضا مختلف ہونا بحیثیت فصول کے اختلاف کے جائز ہے تو طبیعیہ نوعیہ کا اختلاف شخصیات کے اختلاف سے کیوں جائز نہیں ہے۔

اس اعتراض کا جواب دیا جاتا ہے کہ ہم براہرہ جانتے ہیں کہ مادہ کی طرف احتیاج بذہ الجسمیہ اور سمک الجسمیہ کے اعتبار سے نہیں ہے۔ اور بذہ الجسمیہ تو طبیعیہ جسمیہ ہے اور اس کی جسمیہ کا نام ہے بذہ جب ہذیت کو احتیاج الی المادہ میں دخل نہیں ہے۔ تو احتیاج الی المادہ ایسا مہو گا جو صرف افراد

کی ذات کو عارض ہوتا ہے

تشریح

قولہ وقد یقال: صورت جسمیہ کے ماہیت نوعیہ ہونے پر ایک اعتراض اور یہ کیا گیا
اب یہاں سے دوسرا اعتراض کیا جاتا ہے۔ مگر اس اعتراض پر معترض نے صورت
جسمیہ کا ماہیت نوعیہ ہونا تسلیم کر کے اعتراض وارد کرتا ہے۔

قولہ محتاجة الى المادة بذاتها: کیونکہ نوع کی ذاتیات میں تمام افراد کا تقاضہ مساوی ہوتا ہے۔
قولہ لحوالہ ان یکون: اور تشخص ہر نوع کا جداگانہ ہوتا ہے لہذا تشخص کا تقاضہ بھی جداگانہ
ہو گا پس جائز ہے کہ صورت جسمیہ عنصریہ تو مادہ کی محتاج ہو یعنی محل اور ہیولی کی مگر صورت جسمیہ فلکیہ مادہ
محل اور ہیولی کی محتاج نہ ہو۔

غلام یہ کہ اس اعتراض میں یہ مسلم ہے کہ صورت جسمیہ طبیعیہ نوعیہ سے لیکن یہ تسلیم نہیں ہے کہ نوع کا
تقاضہ اپنے افراد میں مساوی ہوتا ہے۔ مثلاً ناطق ایک نوع ہے جس کا تقاضہ حیوان ناطق یعنی انسان
کے تمام افراد زید، عمر، بکر وغیرہ میں برابر ہوتا ہے۔ اس کو تسلیم نہیں کیا گیا۔ اور وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ
تقاضہ میں مساوات اس وقت ہوا کرتی ہے جب کہ نوع کا کوئی تقاضہ ذاتیات کا ہو مثلاً زید، عمر وغیرہ
جسم اور ناطق اور حیوان ہونے میں سب برابر ہیں۔ اس تقاضہ میں ہو سکتا ہے کہ زید تو جسم ہو مگر عمر وغیرہ
جسم نہ ہوں۔ معترض نے کہا کہ ممکن ہے کہ طبیعیہ نوعیہ کا تقاضہ تشخص کی وجہ سے ہو تو چونکہ نوع کے ہر فرد کا
تشخص الگ الگ ہوتا ہے اس لئے تشخص کے تقاضہ میں بھی اختلاف ہو سکتا ہے۔ لہذا ممکن ہے کہ
صورت جسمیہ عنصریہ کی طبیعیہ نوعیہ اپنے تشخص عنصری کی وجہ سے مادہ کا تقاضہ کرتی ہو، مگر صورت جسمیہ
فلکیہ کی طبیعت نوعیہ تشخص مادہ کا تقاضہ نہ کرتی ہو تو اس میں کیا مضائقہ ہے۔

قولہ ویجاب عنہ: اور کئے گئے اعتراض کا شارح جواب دے رہے ہیں۔

قولہ فتأمل: غور طلب امر یہ ہے کہ اس جواب میں سوائے پہلی بات ذہرانے کے اور ادعا محض
کے کوئی استدلال الگ سے پیش نہیں کیا گیا ہے جبکہ محض دعویٰ معقولات میں قابل تسلیم نہیں ہوتا۔ اور
غالباً شارح نے اس سے دوسری طرف اشارہ کیا ہے کہ فلاسفہ کے یہاں یہ طے شدہ بات ہے، کہ
صورت مادہ کی طرف اپنے تشخص کے اعتبار سے محتاج ہوتی ہے اور مادہ صورت کی طرف اپنے وجود
میں محتاج ہوتا ہے لہذا صورت کا محتاج الی المادة ہونا تشخص کی بنا پر ثابت شدہ حقیقت ہے۔
اور اس سے انکار کرنا اور بداہت کا دعویٰ محض مکارہ ہے۔

فصل فی ان الصورۃ الجسمیۃ لا تتجرد عن الہیولی، لا یخفی علیک
ان هذا المقصد ومقصد الفصل السابق متحدان فی المال لانها لو وجدت

بنا تھا بدون حلولہا فی الرہیولی فاما ان تكون متناہیة او غیر متناہیة لا
سبیل الی الثانی لان الاجسام امرادہا الابداع ولا تخلو عن بعد کلہا متناہیة
والا لامکن ان ینخرج من مبداء واحد امتدادان علی نسق واحد کا نہا
ساقا مثلث وکلما کان اعظم کان البعد بینہما انزید فلوا امتداد الی غیر النہایة
لامکن بینہما بعد غیر متناہیة مع کونہ محصورا بین حاضرین ہفت ،

ترجمہ

فصل اس بیان میں کہ صورت جسمیہ بیہولی سے خالی نہیں ہوتی۔ تم پر یہ مخفی نہ رہے کہ
یہ مقصد اور فصل سابق کا مقصد ایک ہی ہے انجام میں، اس لئے کہ اگر صورت
بذاتہ بغیر بیہولی میں حلول کے پائی جائے گی تو یا تو وہ متناہی ہوگی یا غیر متناہی، دوسری صورت باطل ہے
اس لئے کہ اجسام، مراد اجسام سے ابعاد مراد ہیں۔ کوئی جسم سے خالی نہیں ہوتا۔ تمام کے تمام اجسام
متناہی ہیں۔ ورنہ پس ممکن ہوگا کہ مبداء واحد سے دو امتداد ایک ہی پنج پر خارج ہوں گویا کہ وہ دونوں
کے دو ساق ہیں۔ اور جب جب دونوں ساق بڑے ہوں گے تو بعد جو درمیان میں ہے زائد ہو جائے
پس اگر دونوں غیر متناہی تک ممتد ہوں تو البتہ ممکن ہے کہ ان دونوں ساق کے درمیان ایسا بعد ہو جو غیر
متناہی ہو۔ باوجودیکہ دو محاوروں کے درمیان گہرا ہوا ہے اور یہ تخللات مغرور من ہے۔

تشریح

قولہ لا یخفی علیہ : لہذا اس مقصد کی علاوہ فصل دے کر بیان کرنے کی کوئی
مزدت نہ تھی۔

قولہ امرادہا الابداع : گویا خاص بولکر عام مراد لیا ہے اور ایسا اس لئے کیا کہ متناہی یا غیر متناہی ہونا
انہیں ابعاد کا وصف ہے۔ جسم فی نفسہ نہ تو متناہی ہوتا ہے نہ غیر متناہی۔

قولہ علی نسق واحد : ایک خط اگر ایک گز لیا ہو تو دوسرا بھی اتنا ہی ہو۔ اگر اول دو گز ہو تو ثانی بھی
اتنا ہی ہو۔

قولہ ساقا مثلث : جیسے یہ \triangle شکل ہے۔ گویا دونوں ممتد ہونے والے خط کا پنج بصورت مثلث
ہونا چاہیے۔

قولہ کان البعد بینہما انزید : تین چیزیں ماتن کے بیان کی ہے۔ اول یہ کہ مبداء ہو۔ ثانی یہ کہ دو خط
ہوں اور ان میں امتداد شکل مثلث ہو۔ ثالث یہ کہ اسی قدر درمیان کا فاصلہ بھی بڑھتا رہے مثلاً
دونوں خط کی الگ الگ لمبائی دو دو گز ہے تو فاصلہ کی چوڑائی بھی دو گز ہونا چاہئے۔

واعترض علیہ الشیخ فی الشفاء بانالانسلم انہ یلزم وجود بعد بین

الخطین غیر متناہ غایۃ ما فی الباب ان یكون التزاید الی غیر النہایۃ لکن لیس
 یلزم منه ان یكون هناك بعد من ائد الی غیر النہایۃ بل کل بعد فرض فهو لا
 یزید علی بعد تحتہ متناہ الا بقدر امتناہ و الزائد علی المتناہی بقدر متناہ
 لا بد ان یكون متناہیا وهذا کالعدد یقبل الزیادۃ الی غیر النہایۃ مع ان
 کل مرتبۃ من مراتبہ فی النظام الغیر المتناہی عدد متناہ لا یزید علی مرتبۃ
 اخری تحتہ الا بواحدۃ،

ترجمہ

اس پر شیخ نے شفا میں اعتراض کیا ہے کہ ہم یہ نہیں مانتے کہ دو خط کے درمیان بعد
 غیر متناہی کا ہونا لازم آتا ہے۔ اس باب میں زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ
 تزاید غیر نہایہ تک لازم آجائے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دونوں خط کے درمیان ایسا بعد ہے
 جو غیر نہایہ تک زائد ہو بلکہ جو بعد بھی فرض کیا جائے گا تو وہ اپنے ماتحت کے بعد سے بقدر متناہی کے
 ہی زائد ہوتا ہے۔ اور متناہی پر بقدر متناہی زائد ہونے والے کے لئے متناہی ہونا ضروری ہے اور یہ ایسا
 ہی ہے جیسے عدد زیادتی کو غیر نہایہ تک قبول کرتا ہے۔ اس کے باوجود اس کے مراتب کا ہر مرتبہ غیر
 متناہی نظام میں متناہی ہوتا ہے۔ جو دوسرے مرتبہ سے جو اس کے نیچے ہوتا ہے صرف ایک زائد ہوتا
 ہے (اور ایک کا عدد متناہی ہے)

شرح

قولہ من ائد الی غیر النہایۃ یعنی اس سلسلہ میں تزاید ایسا لازم آتا ہے جو کسی
 حد پر موقوف نہ ہو۔

قولہ الا بقدر امتناہ؛ مثلاً نیچے ایک گز کا بعد ہے تو اس کے اوپر ایک ہی گز کا اضافہ ہو گا تو ماتحت
 بھی متناہی ہے۔ اور بعد زائد بھی متناہی ہے۔

خلاصہ یہ کہ ماتن کی بیان کردہ دلیل سلی سے تزاید غیر متناہی تک ثابت ہوتا ہے لیکن حاصل اضافہ پھر
 بھی متناہی نکلتا ہے۔

وقیل ان شئت فرصت الانفراج بقدر الامتداد فیلزم انحصار ما لا
 یتناہی بین حاصرین لزوما لا استرۃ فیہ وانہ محال و فیہ نظر اذا المحال
 انما نشأ من فرض امرین متناقضین کفرض وجود زاید و عدمہ فان
 وجود خط و اصل بین الضلعین یتستحیل مع عدم تناہیہما فان الخط
 الواصل بینہما انما یصل بین النقطتین منہما فیما ینتہیان بتین النقطتین

کیف لاویكون كل منهما محصورا بين الآخر وذلك الخط الواصل بينهما،

ترجمہ

اور کہا گیا ہے کہ اگر تو چاہے تو کشادگی بقدر امتداد فرض کریں تو غیر متناہی کا منحصر ہونا دو عامروں کے درمیان لازم آجائے گا ایسا لزوم کہ اس میں کوئی خفا بھی نہیں ہے اور یہ محال ہے۔ اور اس میں اعتراض ہے اس لئے کہ یہ محال دو متضاد امر فرض کرنے سے لازم آیا ہے اور یہ ایسے ہی ہے کہ زید کا وجود اور عدم دونوں فرض کرنا اور یہ کہنا کہ محال لازم آئے) اس لئے کہ ایسے خط کا وجود دونوں خط کو ملائے والا ہر دونوں کے غیر متناہی ہوتے ہوئے محال ہے کیونکہ خط واصل جو ان دونوں کے درمیان ہے ان دونوں کے نقطہ پر ملائے گا پس وہ دونوں غیر متناہی خط ان دونوں نقطہ پر ختم ہو جائیں گے اور ایسا کیوں نہ ہو جبکہ دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے درمیان محصور ہے اور خط دونوں نقطہ کے مابین ملا ہوا ہے۔

تشریح

قولہ وقيل ان شئت : شیخ کے اعتراض کے جواب میں سید سند کا یہ جواب جسکو شارح نے قیل سے نقل کیا ہے تاکہ جواب کا ضعیف ہونا ظاہر ہو جائے۔

قولہ الانفراج بقدر الامتداد : لہذا جتنا خطوط میں امتداد ہوگا اتنا ہی درمیان کا بعد کشادہ ہوگا یہ ایک مختصری تعبیر ہے جس میں تزايد اعتراض وارد نہیں ہوگا۔ اور بعد کا غیر متناہی ہو کر محصور ہونا دو عامروں کے درمیان ثابت ہو جائے گا۔ اور یہ محال ہے۔ لہذا برہان سلی سے صورت جسمیہ کا مجرود ہو کر غیر متناہی ہونا بھی باطل ہو گیا۔

قولہ کفرض وجود زید : پھر یہ کہیں کہ یہاں تو زید کا وجود اور عدم دونوں لازم آتا ہے لہذا محال ہے۔ تو محال تمہارے محال چیز کے فرض کرنے سے لازم آیا ہے جو خود باطل ہے۔

وقيل لا تتضح هذه المقدمة حق الاقتران بحيث يندفع عنها المنع المذكور
الابتداء مقدمات، الاولى ان الخطين المتدين من مبدأ واحد الى غير
النهاية يمكن ان يفرض بينهما ابعاد غير متناهية بحسب العدم متزايدة
بقدر واحد متلاً لو امتد من مبدأ واحد مثل نقطة أخطان مستقيمان
غير متناهيين لا يمكن ان يفرض على الخطين نقطتين متساويتى البعد
عن نقطة أكنقطتي ب ج بحيث لو وصلنا بينهما بخط ب ج كان مساويا
لكل من خطي آ ب آ ج حتى يكون آ ب ج مثلثا متساوي الاضلاع ولنفرض
ان كلا من الاضلاع ذ ر ا ع وان نفرض عليهما نقطتين اخريين متساويتى البعد

عن نقطتی ب ج کنقطتی آ آ بحیث یکون بعد اهما عن ب ج کبعدی ب ج
 عن آ ویکون کل من ضلعی آ آ ذرا عین حتی لو وصلنا بین نقطتی آ آ بخط
 آ آ لکان کل ضلع من مثلث آ آ ذرا عین وان نفرض علیہما نقطتین اخرتین
 علی الوجہ المذکورہ کنقطتی و نوا ونصل بینہما بخط و نوا حتی یکون کل ضلع من
 اضلاع مثلث آ آ و نوا نلترا ذرا عین نفرض علیہما ح ط ثم تی لک ثم ل م ثم ن
 م ونصل بینہما بخطوط ح ط تی لک م ن م ن تی علی الوجہ المذکورہ هکذا الی
 غیر النہایۃ ولنسلسلر خط ب ج البعد الاصل وانذی بعدہ اعنی آ آ البعد
 الاول و نوا البعد الثانی و ح ط البعد الثالث و علی هذا الترتیب ،

ترتیب

اور میں نے کہا کہ یہ مقدمہ طور پر واضح نہیں ہوتا اس طور سے کہ مسخ مذکور دفع ہو
 جائے لیکن چند مقدمات کو تمہیداً بیان کرنے کے بعد۔

مقدمہ اول یہ ہے کہ مبدأ واحد سے دو خط غیر نہایت تک مستقیم ہوں۔ ممکن ہے کہ ان دونوں خط کے درمیان
 ایسا غیر متناسق فرم کر لیں جو عدد کے حساب سے ایک ہی مقدار سے زائد ہوتے رہیں مثلاً اگر مبدأ
 واحد سے نقطہ آ سے دو سیدھے غیر متناہی خط مستقیم ہوں تو ان دونوں خط پر ہمارے لئے ممکن ہے کہ ہم
 ایسے دو نقطے فرم کر لیں جن کا فاصلہ نقطہ آ سے دونوں کا مساوی ہو۔ جیسے دونوں نقطے ب ج کے ہیں
 اس طریقہ پر اگر ہم دونوں کے درمیان خط ب ج ملا دیں تو دو خط دونوں خط ب ج اور ب ج مساوی
 ہوں یہاں تک کہ آ ب ج کا ایک مثلث ہو جائے گا جس کے تینوں اضلاع مساوی ہوں گے۔ اور
 ہم فرم کرتے ہیں کہ اس میں سے ہر ضلع ایک ذراع ہے۔ (تو تین ذراعات کا مثلث ہو گیا) اور یہ کہ ہم
 فرم کرتے ہیں کہ ان دونوں پر دو دوسرے نقطے ہیں جن میں سے دونوں کا فاصلہ دونوں نقطے ب اور
 ج سے ایسا ہی ہو جیسا کہ نقطہ آ سے اس طریق پر کہ ب اور ج سے دونوں کا فاصلہ وہی ہو جو ب ج
 تھا نقطہ آ سے۔ اور ہو جائے ضلع آ ب اور آ ج دو ذراع۔ یہاں اگر ہم نقطہ آ کو خط آ آ سے ملا دیں تو
 مثلث آ آ ب کا ضلع دو ذراع ہو جائے گا۔ اور یہ کہ ہم فرم کریں ان دونوں پر مذکور طریق پر دو دوسرے
 نقطے جیسے نقطہ و ز۔ اور دونوں کے درمیان خط و ز سے ملا دیں یہاں تک کہ ہر ضلع مثلث آ آ ب کا
 تین ذراع ہو جائے گا۔ پھر فرم کریں ہم دونوں نقطوں پر ح ط کو پھر ک تی کو پھر ل م کو پھر ن
 م کو اور ان دونوں کے درمیان خط ح ط ، تی لک ، م ن م ن تی سے مذکورہ بالا طریق پر ملا دیں
 اور اس طرح غیر نہایت تک کرتے چلے جائیں۔ اور نام رکھیں خط ب ج کا بعد اصل اولہ بعد جو اسکے
 بعد ہے اور جو اس کے بعد کا ہے بعد اول۔ اور و ز کا بعد ثانی، اور ح ط کا بعد ثالث اور ای ترتیب سے

تشریح

قوله هذا المقدمة : یہ سیدزادہ اولیٰ کا قول ہے جنہوں نے ہدایۃ الحکمۃ کی شرح میں اس کو نقل کیا ہے۔

قوله المنع الذکور : یعنی مبدأ واحد سے دو خط کا غیر نہایت تک جانا۔ اور اس سے بعد غیر متناہی وجود لازم آنا۔ اور محصور میں الجامعین ہونا۔

قوله بتعہید : یعنی اطلاق مقدمات بیان کئے جائیں پھر سبحان سلی کی تقریر کی جائے۔
قوله لکان مساویا لکل من خطی آج : یعنی درمیان کے جس خط کا نام خط ب ہے اور ایک گز کا ہے وہ خط آج کے مساوی ہو گا اور ایک گز ہے۔ اسی طرح آج کے مساوی ہو گا جو ایک ہی گز ہے گویا تینوں خط ایک ایک گز کے ہو گئے۔

قوله کلا من الاصل ۶ ذراع : لہذا تین گز کا ایک مثلث تیار ہو گیا۔ اس کو بعد اصل بھی کہتے ہیں
قوله من منعی آت آة ذراعین : اس وجہ سے کہ آٹھ تک ایک گز ہے اور ب سے آٹھ تک ایک گز ہے۔ اور آ سے آٹھ تک اور ج سے آٹھ تک ایک گز ہے۔

قوله وعلى هذا الترتیب : یعنی ہر نقطہ ایک ایک گز کے فاصلے پر فرم کر رہے ہیں پھر ان نقطوں کو خط سے ملا دیں اسی طرح اگلے نقطہ فرم کر کے ان کو خط سے ملا دیں یہ سلسلہ قائم کرتے چلے جائیں ،

الثانیۃ ان کلامن تلك الابعاد مشتمل علی البعد الذی قبلہ وعلی زیادۃ ذراع مثلا البعد الاول اعنی و مشتمل علی البعد الاصل اعنی ب ج و زیادۃ ذراع ۶ والبعد الثانی اعنی و مشتمل علی آة و زیادۃ ذراع ۶ وھکذا الی غیر النہایۃ فکل بعد من الابعاد المفروضۃ فوق البعد الاصل مشتمل علیہ وعلی زیادۃ فہمنا زیادات غیر متناہیۃ بعد الابعاد غیر المتناہیۃ التي فی البعد الاصل

ترجمہ

دوسرا مقدمہ ان ابعاد میں سے ہر ایک بعد اس بعد پر مشتمل ہے جو اس سے پہلے ہے اور ایک ذراع کی زیادتی پر مشتمل ہے۔ مثلاً بعد اول یعنی آة بعد اصل پر مشتمل ہے

یعنی ب ج پر۔ اور ایک ذراع کی زیادتی پر۔ اور بعد ثانی یعنی و ز مشتمل ہے آة پر اور ایک ذراع کی زیادتی پر۔ ایسے ہی غیر نہایت تک سلسلہ چلا جائے۔ تو ہر بعد مفرد من جو اول سے اوپر آسپہر اور ایک ذراع کی زیادتی پر مشتمل ہے۔ پس یہاں زیادات غیر متناہیہ پائی گئیں ابعاد غیر متناہیہ کی تعداد کے مطابق جو بعد اصل کے اوپر ہیں۔

تشریح : قولہ الثانیۃ : یہ مقدمہ برہان سلی قائم کرنے کے لئے ہے تاکہ شیخ کا منہ وارد نہ ہو۔

تو فوق البعد الاصل ؛ لیکن جہاں تک بعد اصل کا تعلق ہے . تو چونکہ اس میں کوئی زیادتی نہیں ہے اس لئے وہ زیادات کے شمار میں نہیں لایا جاتا .

الثالثة ان كل جملة من تلك الزيادات الغير المتناهية فانها موجودة في بعد واحد فوق الابعاد المشتملة على تلك الجملة والامر يوجد فوق تلك الابعاد بعد فيبزم ان يوجد في تلك الابعاد بعد هو آخر الابعاد ويلزم من هذا انما هي الخطيين على فقد يرد من تناهيهما وانما حال مثلا الزيادات ان الوجودتان في البعد الاول والثاني موجودتان في البعد الثالث لان البعد الثالث مشتمل على البعد الثاني المشتمل على البعد الاول فيشتمل عليها وعلى زيادتهما بالضرورة وكن الزيادات الثلث المشتمل عليها الابعاد الثلاثة موجودة في البعد الرابع وهكذا الى ما لا نهاية له ،

ترجمہ

اور تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ ان زیادات غیر متناہیہ میں سے ہر مجموعہ اس ایک بعد میں موجود ہے جو ان ابعاد سے اوپر ہے اور ان جملہ ابعاد پر مشتمل ہے ورنہ ان ابعاد کے اوپر کوئی بعد نہ پایا جائے گا . پس لازم آتا ہے کہ ان ابعاد میں ایک بعد آخر بھی پایا جائے اور آخر الابعاد کے وجود سے دونوں خط کا منہا ہی ہونا لازم آتا ہے دونوں کو غیر متناہی فرض کرنے کی صورت میں اور یہ حال ہے . مثلاً وہ دو زیادتیاں جو بعد اول اور بعد ثانی میں پائی جاتی ہیں ، بعد ثالث میں موجود ہیں . کیونکہ بعد ثالث بعد ثانی پر مشتمل ہے اور دونوں کی زیادتی پر بھی مشتمل ہے . ایسے ہی تینوں زیادتیاں جن پر تینوں ابعاد مشتمل ہیں ہذا رابع میں موجود ہیں . اسی طرح لا الی نہایت تک قیاس کریں .

فاذا تمهدت المقدمات فنقول ان امتداد الخطان الخارجان من مبدأ واحد الى غير النهاية لزم ان يوجد بينهما ابعاد غير متناهية متزايدة بقدر واحد وهذا يحكم المقدمة الاولى فيوجد بينهما زيادات غير متناهية بحكم المقدمة الثانية وبحكم المقدمة الثالثة يوجد تلك الزيادات الغير المتناهية في بعد واحد والبعد المشتمل على الزيادات الغير المتناهية غير متناهية فيوجد بين الخطيين بعد واحد غير متناهية محصورا بين حاصرين

فتبت ما ادينناك من الملازمة وانت فاع المنع املناك كوسا

ترجمہ

ہیں جب تینوں مقدمے تمہیداً بیان ہو چکے تو ہم کہتے ہیں کہ مبداء و احد سے نکلنے والے دو خط اگر غیر متناہیہ تک متحد ہوں تو لازم آئے گا کہ دونوں خط کے مابین ابعاد غیر متناہیہ پائے جائیں۔ اور یہ ابعاد ایک مقدار سے دوسرے سے زائد ہو جاتے ہیں یہ حکم اول مقدمہ کی روشنی میں کہا گیا ہے۔ بس دونوں کے مابین زیادات غیر متناہیہ پائی گئیں دوسرے مقدمہ کی روشنی میں۔ اور تیسرے مقدمہ کی روشنی میں یہ زیادات غیر متناہیہ بعد و احد میں پائی جاتی ہیں۔ اور وہ بعد جو زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل ہوں وہ غیر متناہیہ ہوتے ہیں۔ پس دونوں خطوں کے درمیان ایک ایسا بعد پایا جائے گا جو غیر متناہیہ سے اور محصورین حاضرین ہے۔ لہذا وہ ملازمہ جو ہمارا مدعی تھا ثابت ہو گیا اور مذکورہ اعتراض دفع ہو گیا۔

تشریح: بقولہ المتعم البدن کوسا: ملازمہ یہ تھا کہ تمام اجسام متناہیہ ہیں ورنہ بعد غیر متناہیہ کا محصورین حاضرین ہونا لازم آئے گا۔

وفیه نظر من وجهین الاول انه لا یلزم من المقدمۃ الثالثۃ وجود بعد واحد مشتمل علی تلك الزیادات الغیر المتناہیۃ لہذا لا نسلم انه اذا کان کل جملة من الزیادات الغیر المتناہیۃ فی بعد یجب ان یکون جمیع تلك الزیادات فی بعد لجوانب التي یکون الحکم علی کل واحد حکما علی النکل۔

للجہوی فان کل واحد من افراد الانسان یشبعہ هذا الرخیف و لیسہ هذا الداسر و المجمعو ع لیس كذلك

ترجمہ

اور اس میں دو طریقوں سے اعتراض ہے اول یہ کہ مقدمہ ثالثہ سے ایک ایسے بعد کا وجود جو زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل ہو، لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ ہم اسکو تسلیم نہیں کرتے کہ زیادات غیر متناہیہ سبھی کسی ایک بعد میں پائی جاتی ہیں اس لئے کہ ہر فرد کا حکم کل مجموعی کا حکم نہ ہو، مثلاً انسان کا ہر فرد ایک روٹی کے شکر میر ہو سکتا ہے۔ اور یہ مکان اس کی گنجائش رکھتا ہے۔ مگر مجموعہ ایسا نہیں ہے۔

قولہ و فیہ نظر: مصنف نے تمہید پر استدلال اور پھر جو کچھ نتیجہ بیان کیا ہے اس میں دو طرح سے اشکال ہے۔

تشریح

قوله اذا كان كل : تاکہ یہ بات لازم آئے کہ ایک ایسا بعد موجود ہے جو ان زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل ہے۔

قوله فان كل واحد : اس اتمال پر شارع ردی کی ایک مثال دے کر اپنے شبہہ کی تائید کرنا چاہتے ہیں۔

قوله يجمع هذا الذا : یہ انسان کے ہر فرد کے لئے الگ الگ حکم ہے اور درست ہے۔
قوله والجموع ليس كذلك : لہذا اس مثال میں ہر فرد کا حکم الگ ہے اور مجموعہ افراد کا حکم الگ ہے تو ضروری نہیں ہے کہ جو حکم ہر فرد کا الگ الگ ہو وہی حکم تمام افراد کے مجموعے پر بھی ہو۔

وقد يقال اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد وكان مجموع الزیادات الغير المتناہیة مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا في بعد وفيه بحث لانه ان اسراد بالمجموع المتناہی فیسلم ان كل مجموع متناہی في بعد نكن لا يلزم ان يكون مجموع الزیادات الغير المتناہیة في بعد وان اساد به مطلق المجموع سواء كان متناہیا او غیر متناہی فلا نسلم ان كل مجموع

في بعد

اور کہا جاتا ہے کہ جب ہر مجموعہ ایک بعد میں موجود ہے صادق ہو گیا تو زیادات غیر متناہیہ کا مجموعہ میں ایک مجموعہ ہے جو موجود ہے تو اس مجموعہ کا حصول بھی کسی

ترجمہ

ایک بعد میں پایا جائے گا۔ اور اس میں اعتراض ہے۔ اس لئے کہ اگر مراد لیا جائے مجموعہ سے مجموعہ متناہی تو ماننے میں کہ ہر متناہی مجموعہ ایک بعد میں پایا جاتا ہے لیکن اس سے لازم نہیں آتا کہ زیادات غیر متناہیہ کا مجموعہ بھی ایک بعد میں پایا جاتا ہے۔ اور اگر مطلق مجموعہ مراد لیا ہے تو برابر ہے کہ متناہی ہو یا متناہی، تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ہر مجموعہ ایک بعد میں پایا جاتا ہے۔

قوله وقد يقال : محقق طوسی نے شرح اشارات میں یہ جواب ذکر کیا ہے۔

تشریح

قوله وفيه بحث : صاحب محاکمات کا یہ اعتراض ہے۔

قوله ولكن لا يلزم : کیونکہ موضوع مجموعہ متناہی ہے اور یہ زیادات غیر متناہی کا مجموعہ ہے لہذا موضوع کے کلیہ کے جزئیات میں یہ مجموعہ داخل نہیں ہوگا۔

قوله فلا نسلم : کہ ہر مجموعہ متناہی ہو یا غیر متناہی ایک بعد میں پایا جاسکتا ہے کیونکہ مجموعہ غیر متناہی اس کلیہ سے خارج ہو ہے۔

.....

الثانی انه لا فائدة في تساوي الزيادات لان البعد المشتمل على الزيادات الغير المتناهية غير متناه سواء كان تلك الزيادات متساوية او متناقصة او متزايدة لانها زيادات مقدار اربعة وكلما تزداد يزيد المقدار فلها الزيادة الى غير النهاية يكون البعد المشتمل عليها غير متناه بالضرورة وقد يقال التزايد على سبيل التناقض لا يفيد اذ لا يجب ان يكون البعد المشتمل على الزيادات المتناقصة الغير المتناهية غير متناه لاننا اذا فرضنا خطا بقدر شبر ونجعل البعد الاصل نصفه ثم نتصف النصف الباقي ونزيد على البعد الاصل حتى يكون بعدا ولا ثم نتصف نصف النصف ونزيد على البعد الاول ويصير بعدا ثانيا فهكذا يمكن تنصيف الباقي الى غير النهاية لان الخط قابل للتقسيم الى ما لا يتناهي ومع ذلك لا يكون البعد المشتمل على جميع تلك الزيادات شبرا واحدا بل انقص منه واما اذا كان التزايد على سبيل التساوي او التزايد فهو يفيد المطلوب وانما اقتصر على الاول لان المثل موجود في التزايد فاذا علم حصول المطلوب من اعتبار المثل علم حصوله من التزايد بطريق الاولي بدون العكس

ترجمہ

دوسرا اعتراض برہان سہمی پر یہ ہے کہ زیادات کو تساوی ماننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس لئے کہ جو بعد زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل ہوگا تو وہ متناہی ہوگا خواہ یہ زیادات برابر کی ہوں یا کم ہوں۔ یا زیادہ ہوں۔ کیونکہ یہ مقدار ہی چیز زیادتیاں ہیں۔ اور جب بھی زیادتی میں اضافہ ہوگا تو مقدار زائد ہوگی۔ پس جب غیر نہایت تک زیادتی ہوگی تو بالضرور وہ بعد جوان پر مشتمل ہوگا وہ بھی غیر متناہی ہوگا۔ اور گہا اور گہا کیے کہ تزايد علی سبیل التناقض مقصد کے لئے مفید نہیں ہے۔ اس لئے کہ ضروری نہیں ہے کہ وہ بعد جو زیادات غیر متناہیہ متناقصہ پر مشتمل ہو وہ غیر متناہی ہو۔ اس لئے کہ ہم نے ایک خط ایک بالشت کا فرس کیا اور اس کے نصف کو بعد اصل قرار دیدیں۔ پھر باقی نصف کی تقصیف کر دی اور اس کو بعد اصل پر زیادہ کر دیں۔ اور یہ بعد ثانی ہو جائے گا۔ پس اس طرح غیر نہایت تک باقی کی تقصیف ممکن ہے۔ اس لئے کہ خط لا متناہی ایک تقسیم کو قبول کرتا ہے اور اس کے باوجود وہ بعد ان زیادات پر مشتمل ہے ایک بالشت کا نہیں ہوگا بلکہ اس سے کم ہوگا۔ اور پھر جب کہ تزايد علی سبیل التساوی ہو یا زیادتی کے طور پر ہو تو وہ مطلوب کے لئے مفید ہوگی اور مصنف نے صرف

اول پر اکتفاء کیا ہے اسلئے کہ مثل (مساوات کی صورت) زائد میں موجود ہے لہذا جب مثل والی صورت میں مطلوب کا حاصل ہونا معلوم ہو جائے گا تو تزایدی کی صورت میں بدرجہ اولیٰ معلوم ہو جائے گا مگر اس کے برعکس میں ایسا نہیں ہے (کہ مزاید میں مطلوب حاصل ہوتا ہو تو تساوی میں بھی حاصل ہو جائے)۔
تشریح قولہ الثانی: نظر کی یہ دوسری وجہ بھی صاحب محاکمات کی جانب منسوب ہے۔ جہاں انہوں نے بعد کا غیر متناہی ہونا ثابت کیا ہے وہیں یہ اعتراف بھی بیان کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ زیادتی بقدر واحد ہونا چاہئے۔ بلکہ متعین کر دیا تھا کہ ہر بعد میں ایک ایک گز کی زیادتی ہونا چاہئے یعنی زیادتی مساوی ہونا چاہئے۔ اس پر یہ اعتراف ہے کہ زیادتی کے لئے مساوات کی قید کی حاجت نہ تھی اور نہ کوئی فائدہ تھا۔

قولہ وقد یقال: یہ وجہ ثانی کا جواب ہے اس رد میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ تساوی کی قید زائد نہیں ہے۔ بلکہ مناسب ہے۔

قولہ حتی یکون بعدا اولاً: یعنی اس کا بعد اول نام رکھیں تو بعد اصل نصف بالتثت پھر بعد اصل پر اضافہ کر دیں تو اول بعد ہو جائے گا۔

قولہ فیکذا: کیونکہ تصنیف و تقسیم کو مقدار غیر متناہیہ تک قبول کرتی ہے فلا سفہ کے نزدیک۔

قولہ نہو بقید المطلوب: وہ یہ کہ جو زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل ہو وہ غیر متناہی ہوتا ہے اور... ساتھ ہی محصور میں الحاصرین بھی۔

قولہ وانما اقتصر علی الاول: ایک سوال مقدر کا جواب دیتے ہیں۔ سوال یہ تھا کہ مطلوب تو دونوں یعنی تزاید اور تساوی مقداروں کے اضافہ سے حاصل ہوتا تھا تو پھر مصنف نے صرف تساوی ہی پر اکتفاء کیوں کیا۔

قولہ بدون العکس: سوال یہ تھا کہ اب ایسا کیوں نہ کیا گیا کہ تفصیل میں تزاید بیان کر دیتے اور تساوی کو ترک کر دیتے۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ اس کے برعکس یعنی تزاید کو بیان کرتے اور تساوی کو اس پر قیاس کرتے، تو فائدہ مذکورہ حاصل نہ ہوتا۔ کیونکہ ایسا نہیں ہے کہ جب تزاید سے علم حاصل ہوتا تو تساوی سے بھی حاصل ہو جاتا کیونکہ تزاید مثل میں داخل اور موجود نہیں ہے۔ اور نہ اس کے لئے لازم ہے۔

وفیه بحث لان الخط وان کان قابلاً للقسمۃ الی غیر النہایۃ لکن خروج جمیع الاقسام الی الفعل محال و لو فرض خروج جمیعہا الی الفعل کان البعد المشتمل علی تلك الزیادات الغیر المتناہیۃ غیر متناہی ضروری ان

المقدار يزداد بحسب انما يدا الاجزاء فاذا كانت الاجزاء غير متناهية
يكون البعد غير متناه فيكون ما لا يتناهي محصورا بين حاصرين ،

ترجمہ

اور اس میں بحث ہے کیونکہ خط اگرچہ تقسیم کو غیر نہایت تک قبول کرتا ہے مگر جمیع
انقسامات کو خارج میں موجود ہونا بافعل محال ہے اور اگر جمیع انقسامات
کا خروج بالفعل فرض کر لیا جائے تو جو بعد ان انقسامات غیر متناہیہ پر مشتمل ہوگا وہ غیر متناہی ہوگا۔
اس لئے کہ بدایتہ معلوم ہے کہ اجزاء کی زیادتی کے اعتبار سے مقدار میں اضافہ ہوتا ہے پس جب
اجزاء غیر متناہی ہوں گے تو بعد بھی غیر متناہی ہوگا۔ پس چیز غیر متناہی تھی دو عامروں میں محصور ہوگئی

و اما بیان انما لا سبیل الی القسم الاول فلانها لو كانت متناهية لاحاط بها
حد واحد واحد وقد تكون متشكلة لان الشكل هو الهيئة المحاصلة من
من احاطة الحد الواحد والحد ودای حدین او اکثر بالمقدار الی الجسم
التعلیمی او السطح فان اطراف الخطوط اعنی النقطة لا تصور احاطتها بها
اصلا والبراد بالاحاطة مہنا هو الاحاطة التامة لیخرج الزاویة فانها علی
الاصح هيئة وکیفیت عامرضة للمقدار من حیث انه محاط بحد واحد
او اکثر احاطة غیر تامة مثلا اذ افرضنا سطحا مستویا محاطا بخطوط ثلث
مستقيمة فاذا اعتبر کونه محاطا بالخطوط الثلث كانت الهيئة العامرضة له
بهذا الاعتبار هي الشكل واذا اعتبر منها خطا متلاقیان علی نقطة منه كانت الهيئة . .

لهذا الاعتبار هي الزاویة هنا ما اشتہر بينهم

ترجمہ

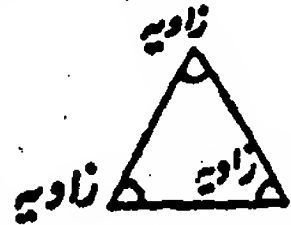
اور پھر حال اس دعویٰ کا بیان کہ قسم اول کی کوئی صورت نہیں یعنی وہ باطل ہے
اس لئے کہ صورت مجرد عن الہیوتی اگر متناہی ہوگی تو اس کو ایک یا چند حدود دے
احاطہ کیا ہوگا۔ تو وہ متشکل ہوگی اس لئے کہ شکل ایسی ہیأت کا نام ہے جو ایک یا چند حدود کے مقدار کو
احاطہ کرنے سے حاصل ہوگی یعنی جسم تعلیمی کو یا سطح کو۔ اس لئے کہ خطوط کے اطراف یعنی نقطہ کے ذریعہ احاطہ
نہیں پایا جاتا ہے۔ اور احاطہ سے اس جگہ احاطہ تامہ مراد ہے تاکہ اس سے زاویہ خارج ہو جائے۔
کیونکہ درست قول کی بنا پر زاویہ وہ ہیئت ہے اور کیفیت ہے جو مقدار کو محاط ہونے کی حیثیت سے
عارض ہوتی ہے ایک یا دو یا اکثر کے ذریعہ احاطہ غیر تامہ کیا گیا ہو۔ مثلاً جب ہم ایک بار سطح فرض کریں
جو تین خطوط مستقیمہ سے احاطہ کی ہوئی ہو۔ تو جب اس میں اس اعتبار سے غور کیا جائے کہ یہ تین خط

عہ احاطہ کی ہوتی ہوتی ہے تو وہ ہیئت جو اس کو عارض ہوگی وہ شکل ہے اور جب اس کا اعتبار کیا جائے کہ دو خط ہیں جو ایک نقطہ پر ملتی ہیں تو اس اعتبار سے جو ہیئت حاصل ہوگی وہ زاویہ ہے۔ یہ تعریف

لوگوں میں مشہور ہے۔
تشریح

قولہ او السطح : خط اور نقطہ باوجودیکہ مقدار ہیں لیکن یہاں مراد نہیں ہے۔
قولہ بالخطوط الثلاثة : تو اس میں شکل بھی بن سکتا ہے اور زاویہ بھی۔ مگر تعبیر

دونوں کی الگ ہو جائے گی۔



قولہ ہی الزادیت : جیسے کاغذ کا یہ صغیر سطح ہے اس کو تین خطوط سے اس طرح گھیر دیا گیا۔ جو یہ مثبت بن گیا۔ اور جب اس کے کونوں کو دیکھا جائے تو یہ معلوم ہوگا کہ ایک نقطہ پر دو خط ملے ہوئے ہیں۔ اسی کونے کو زاویہ کہتے ہیں۔ جیسے زاویہ کی یہی تعریف نزد صغیر کے یہاں مشہور ہے۔ صاحب محاکمات نے یہی تعریف کیا ہے۔

ویلز منہ ان لایکون لمحیط الكرة وامثالہ شکل والانسب ان یقال الشکل هو
الہیئة الحاصلة للبقدر من جهة الاحاطة سواء کان احاطة المقدار
واحاطتہ بالمقدار لیشتمل ذلك بل محیط الدائرة وامثالہ ایضا وقد
یقال انما یلزم تشکل الصورة اذا كانت متناہیة فی جمیع الجهات ولم
یثبت ذلك بما ذکرنا من الدلیل لانہ لو فرض اللاتناہی من جهة الطول
فقط لم یکن وجود خطین یخرجان من نقطة واحدة ویفرجان متزائداً
الی غیر النہایة ضروریة توقفت انفراجہا کذلک علی اللاتناہی فی العرض
اقول لاحاجة لنا الی اثبات تشکلہا فانہا اذا كانت متناہیة ولو فی جهة
واحدة لكانت نہایة خصوصاً من جهة ذلك التناہی فنقتل
الكلام الی تلك الہیئة

ترجمہ

اور اس سے لازم آتا ہے کہ محیط الکرہ کے لئے کوئی شکل نہ ہو۔ اور زیادہ مناسب
یہ ہے کہ کہا جائے کہ شکل وہ ہیئت ہے۔ احاطہ کی جہت سے مقدار کو حاصل
ہوتی ہے خواہ مقدار کا احاطہ شکل سے کیا گیا ہو یا شکل کا احاطہ مقدار سے کیا گیا ہو تاکہ شامل ہو جائے
اس کو بلکہ محیط دائرہ اور اس کے مثل دوسری چیزیں۔ اور کہا جاتا ہے کہ صورت کا تشکل ہونا اس وقت
لازم آتا ہے جب وہ تمام جہات متناہی ہوں۔ اور مصنف کی مذکورہ دلیل سے یہ ثابت نہیں ہوتا۔

اس لئے کہ اگر لامتناہی فقط جہت طول میں فرم کی جائے تو ممکن نہیں کہ دو ایسے خطوط کا پایا جانا جو نقطہ واحدہ سے خارج ہوں اور کشادہ ہوتے ہوں اور غیر نہایت تک بڑھتے چلے جائیں۔ وہ یہ ہے کہ ان دونوں کا انفرج غیر متناہی یک ہونا موقوف ہے عرض کے متناہی ہونے پر لگو یا برہان سلی قائم نہیں ہو سکتی۔ کہ ہم کو اس میں شکل ثابت کرنے کی حاجت نہیں ہے کیونکہ جب وہ متناہی ہوں گے ایک ہی جہت میں ہوں گی، تو اس متناہی کی جہت سے اس کے لئے مخصوص شکل ہو گی تو ہم کلام کو اس ہیئت کی طرف منتقل کریں گے۔

تشریح

قولہ بل محیط الدایرۃ: یعنی یہ تعریف ان خطوط پر بھی صادق آجائے گی جو دائرہ مثلث، مربع وغیرہ کو محیط ہے۔ جن میں جو تعریف شکل کی گئی ہے وہ شامح کے نزدیک سطح پر اور جسم کی شکلوں پر تو صادق آتی ہے۔ خطوط سے جو شکلیں بنتی ہیں مثلث وغیرہ انکو شامل نہیں ہے کیونکہ ماتن کی تعریف صرف محاط کی ہیئت پر صادق آتی ہے اور خطوط محاط نہیں ہوا کرتے۔ قولہ وقد یقال: چونکہ مصنف نے متناہی اور شکل کے درمیان علاقہ لزوم ثابت کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر صورت جسمیہ متناہی ہو گی تو البتہ متشکل بھی ہو گی۔ یہ تفسیر شرطیہ لزوم یہ ہے جس میں متناہی اور شکل کے مابین لزوم ثابت کیا گیا ہے۔ قد یقال سے اس شریفقہ و میہ سے اعتراض کیا جا رہا ہے۔

قولہ من جهة الطول فقط: جیسے ستون میں صرف طول ہوتا ہے۔ اور جانب عرض اور عمق کو ترک ترک کر دیا گیا ہے۔ بالفاظ دیگر، برہان سلی صرف لمبائی کی جانب میں غیر متناہی کا بطلان ہوتا ہے۔ عرض وغیرہ میں یہ دلیل قائم نہیں ہوتی

قولہ توقف الفراجہا: معترضین کے لئے یہ مناسب تھا کہ یوں کہتے کہ دونوں خطا کشادہ ہونا عرض یا عمق میں یا دونوں میں ان کے غیر متناہی ہونے پر موقوف ہے۔ اور برہان سلی سے ان جہات مذکورہ کا غیر متناہی ہونا ثابت نہیں ہوا۔

قولہ لاحاجۃ لنا: اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ دلیل میں تبدیلی کی گئی ہے کہ اگر برہان سلی سے صورت میں شکل کا ثبوت نہیں ہوتا تو یہ ہمارے لئے مضر نہیں ہے بلکہ شکل ثابت کرنے کے لئے ہمارے پاس دوسری دلیل ہے۔ جس کو یہاں بیان کیا ہے۔

قولہ ولو فی جہت واحدہ: یعنی برہان سلی سے اس کا ثبوت متناہی ہو جائے گا۔ قولہ فنقل الکلام: اور کہیں گے کہ یہ خاص شکل جو صورت جسمیہ کو عارض ہوتی ہے اس کا کیا سبب ہے آیا جسمیہ عامہ یا لازم جسمیہ اس کا سبب ہے اور ان میں سے ہر ایک کا سبب یا علت ہونا محال ہے۔ ورنہ حجابی لازم آئے گی کہ تمام اجسام اس خاص شکل میں پائے جائے حالانکہ یہ خلاف واقعہ ہے۔ شکل اجسام کی نوع بنوع جدا گانہ ہوتی ہے۔ یا پھر یہ کہیں گے کہ صورت جسمیہ کو یہ خاص شکل کسی امر عارض

کی وجہ سے آئی ہے تو یہ بھی محال ہے کیونکہ امر عارض زائل ہونے والی چیز ہے۔ لہذا اس کا زائل ہونا ممکن ہے جب زوال ممکن ہے تو دوسری شکل کو قبول کرے گی لہذا خرابی لازم آئے گی کہ صورت جسمیہ قابل انفصال ہے اور یہ باطل ہے کیونکہ فلاسفہ نے صرف بیونی کو قابل ہونا مانا ہے۔ صورت جسمیہ قابل نہیں مانتے۔

فذلک الشکل والہیئة اما ان یکون للجسمیة ای للصورۃ الجسمیة لذلک
من حیث ہی وھو محال والالکانت الاجسام کلھا متشککة بشکل واحد
اولسبب واحد اولسبب لازم للجسمیة وھو ایضا محال لھا اولسبب
عارض لھا وھو ایضا محال والا لکن نزلنا ای العارض من الشکل
فالکن ان تتشکل الصورۃ بشکل اخر فتكون قابلة للانفصال،

ترجمہ پس یہ شکل اور ہیئت یا جسمیہ کی وجہ سے آئے گی یعنی صورت جسمیہ کی وجہ سے لہذا یہ
من حیث ہی ہی۔ اور یہ محال ہے ورنہ تمام اجسام ایک ہی شکل میں تشکیل ہو جائیں
گے۔ یا یہ شکل کسی لازم جسمیہ کی بنا پر آئی ہوگی اور یہ بھی محال ہے ہبسا کہ گذر گیا ہے۔ یا اس کے کسی سبب
عارض کے سبب آئے گی۔ یہ بھی محال ہے ورنہ البتہ اس کا زوال ممکن ہوگا۔ یعنی عارض من یا شکل کا
زوال۔ پس ممکن ہوگا کہ صورت متشکل ہو کسی دوسری شکل کے ساتھ پس قابل انفصال ہو جائیگی۔

تشریح قولہ فذلک الشکل: مانے نے بھی وہ استدلال پیش کیا ہے جو اوپر شارح نے
نقل کیا ہے مگر شارح نے عین القضاة سے نقل کیا ہے۔

قولہ والالکانت الاجسام: یعنی اگر صورت جسمیہ بذاتہ علت شکل قرار دی جاتی ہے تو تمام اجسام خواہ
عنصری ہو یا غیر عنصری ایک ہی شکل کے سب ہو جائیں گے کیونکہ علت ایک ہی ہے۔
قولہ لھا اولسبب: یعنی تمام شکل کا ایک ہی میں متشکل ہونا لازم ہوگا جو واضح کے خلاف ہے۔

وقد یقال لانسلم ان تبدل الشکل انما یکون بالانفصال فان الامر المتصل
المدور اذا کعب بتغیر شکلہ من غلاف فصل واجیب عنہ بانہ ان لم یکن
ھناک انفصال فلا بد من انفصال وھو من لواحق المادۃ وتوضیحہ علی
ما قرأوہ ان فی الجسم فعلا وانفعالا ولا یجوز ان یکون امر واحد
فاعلا ومنفعلا ففی الجسم امران یفعل باحدہما ویفعل بالآخر فالاعراض

الانفعالية تابعة للبادية والفعليه للصورة وهذا منقوض اما اجمالا فبان
النفس تفعل فيما تحتهما من الابدان وتنفعل عما فوقها من المبادى العالیه
مع انها غير مادية واما تفصيلا فلجوان ان الفاعل والمنفعل واحد من جهتين

ترجمہ

اور کہا جاتا ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ شکل کی تبدیلی انفصال کے ذریعہ
ہوتی ہے اس لئے کہ ایک متصل اور مدور چیز موجب اس کو مکعب کر دیا جائے تو سابقہ
شکل متبذیر ہو جائے گی بغیر فصل کے۔ اور اس کا جواب دیا گیا ہے کہ اس صورت میں انفصال اگرچہ نہیں
پایا گیا ہے مگر انفعال تو پایا گیا۔ اور انفعال مادہ کی ضرورت میں سے ہے۔ اس کی وضاحت ان کے
طے کردہ اصول سے یہ ہے کہ جسم میں دو قوتیں ہوتی ہیں ایک فعل کی، دوسری انفعال کی۔ اور جائز نہیں کہ
ایک ہی شے فاعل بھی ہو اور منفعل بھی ہو۔ لہذا جسم میں دو مادے پائے جاتے ہیں۔ ایک امر سے وہ فعل کرتا
ہے اور دوسرے امر سے وہ منفعل ہوتا ہے۔ پس انفعال اعراف مادہ کے تارک ہیں اور فعلی امور صورت
کے تابع ہیں۔

اس جواب پر نقض وارد کیا گیا ہے اجمالا تو یہ ہے کہ نفس اپنے ماتحت بدن پر فعل کا کام کرتا ہے
اور اپنے مافوق مبادی عالیہ سے اثر قبول کرتا ہے اس کے باوجود نفس مادی نہیں ہے۔ اور
نقض تفسیلی تو یہ ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ فاعل اور منفعل دونوں ایک ہی ہو مگر دو جہت سے۔
قولہ قد یقال: یہاں امام رازی نے مصنف کے قول ان تشکل الخ پر ایک منہ
وارد کیا ہے جس کو شارح نے نقل کیا ہے۔

تشریح

قولہ مکعب: چھ سطح کے احاطہ سے جو شکل بنتی ہے اس کو مکعب کہتے ہیں۔
قولہ من لواحق المادة: لہذا دوسرا اشکال سامنے آ گیا کہ صورت جسمیہ میں انفعال پایا گیا کیونکہ
یہ بیوتی کے عوارض میں سے ہے جیسا کہ تقریر جامع میں ہم بیان کر چکے ہیں۔
قولہ ما قرأه: یہاں پر اس دعویٰ کو ثابت کیا جا رہا ہے کہ بیوتی ہی کے عوارض میں سے منفعل ہونا ہے

وکل ما یقبل الانفصال فهو مرکب من الہیولی والصورة المناسبة ان یقال
فهو مقارن للہیولی فتكون الصورة العارضة عن الہیولی مقارنہ رہا ہذا
خلف، لعلک تقول ان الحصر مہنوع لاحتمال ان یکون ذلك الشکل
للجسمیة مع لانہا او مع عارضہا وللذمہا مع عارضہا ولجموع الثلثة
اولہبائن وحده او مع غیرہ فاقول لوکان للاول لکان الجسم کلہا

متشکلتہ بشکل واحد ولو كان لاحد من الثلاثة التالیة لامکن ان تتشکل
 الصورۃ بشکل آخر واما البیانت فمعلوم بانصر وراۃ انه لا یكون علة لشکل
 معین للصورة الجسمیة الا للرابطة خاصة هناك فاما ان یكون مع الرابطة
 کافیا فی تحقق ذلك الشکل اولاد علی الاول ان کان ممتنع الزوال فننقل
 المتردد بین الامور المدکورۃ الی الرابطة والافیلزم المحذور الثاني قطعاً
 وعلی الثاني ان کان کل من المبیان والمعاون ممتنع الزوال سرود الرابطة بین
 تلك الامور والافیلزم المحذور الثاني ولما کان نفی هذه الاحتمالات
 ظاهراً بما ذکره المصنف بادی تامل لحدی تعرض لنا ،

ترجمہ

اور جو چیز انفعال کو قبول کرتی ہے وہ ہیوٹی اور صورت جسم سے مرکب ہوتی ہے۔

ماتن کے لئے مناسب یہ تھا کہ کہتے کہ وہ ہیوٹی سے مقارن ہوگی، پس لازم آئے

گا کہ وہ صورت جو ہیوٹی سے خالی تھی وہ ہیوٹی کے ساتھ مقارن ہو جائے اور غلات مفروض ہے۔ شاید

تم کہو کہ حصر ممنوع ہے کیونکہ احتمال ہے کہ یہ شکل جسمیت مع لازم کی وجہ سے آئی ہو یا جسمیت مع عارض

کی وجہ سے آئی ہو، یا لازم اور عارض کی وجہ سے آئی ہو، یا قیوں کے مجموعہ کی وجہ سے آئی ہو، یا صرف

امر بیان کی وجہ سے آئی ہو، یا مبیان اور اس کے غیر دونوں سے ملکر آئی ہو۔ پس میں کہوں گا کہ اگر شکل

اول (جسمیت مع لازم) کی وجہ سے آئے گی تو سارے اجسام کا شکل واحد متشکل ہونا لازم آئے گا

اور اگر شکل بعد کے تین اسباب (جسمیت، لازم، عارض) کی وجہ سے آئے گی تو ممکن ہوگا کہ صورت دوسری

شکل کے ساتھ متشکل ہو جائے۔ اور بہر حال امر بیان تو بدیہہ معلوم ہے کہ صورت جسمیت کی تین شکل کے

نئے علت نہیں بن سکتی مگر کسی رابطہ کی وجہ سے جو وہاں پایا جاتا ہوگا۔ پس یا اس رابطہ کے ساتھ ..

جسمیت کے لئے کافی ہوگا کہ یہ شکل تحقق ہو یا نہ ہو، پہلی صورت میں اگر رابطہ ممتنع الزوال ہے (مثلاً واجب)

تو ہم مذکورہ بالا تردیدات اس رابطہ کی جانب منتقل کریں گے ورنہ دوسری خرابی لازم آئے گی قطعاً۔

اور دوسری صورت میں اگر مبیان اور معاون دونوں ممتنع الزوال ہیں تو رابطہ کو مذکورہ احتمالات کی جانب پھیر

جائے گا۔ ورنہ دوسری خرابی لازم آئے گی۔ اور جب کہ ان احتمالات کی نفی کرنا بالکل ظاہر تھا ادنیٰ غور و

فکر۔ اس کا جواب دیا جاسکتا تھا۔ اس لئے مصنف نے اس کا ذکر نہیں کیا۔

تولہ المناسب: کیونکہ مرکب ہونے کے لفظ سے شبہ ہوتا ہے کہ صورت جسمیت ہیوٹی

اور صورت جسمیت سے مرکب ہوتی ہے لہذا شے کا من لفظ وغیرہ مرکب ہونا لازم آئے

گا۔ اس اشکال سے بچنے کے لئے لازم تھا کہ مرکب کے بجائے مقارن فرماتے۔

تشریح

قولہ هذا خلف : فرض کیا تھا عاری اور مجرد ہونا اور ثابت ہوا مقارن یا مرکب ہونا۔
 قولہ لعلک تقول : اس کو حصر سمجھ کر اعراض کیا جا رہا ہے کیونکہ ابھی چند صورتیں شکل کی اور بن سکتی ہیں
 قولہ مع لازمہا : جسمیہ اور لازم دونوں شکل کے لئے سبب ہوں اور مع عارضہا یا جسمیہ اور عارضہ کے
 سبب سے شکل حاصل ہوتی ہو۔ اور لازمہا مع عارضہا۔ یا جسمیہ کے لازم اور اس کے عارضہ کی وجہ
 سے شکل آتی ہو۔ اور مجموع الثلثہ، یا مذکورہ تینوں چیز جسمیہ، لازم، عارضہ کے مجموعہ سے شکل آتی ہو، اور للبيان
 یا صرف امر بیان کی وجہ سے شکل آتی ہو۔ یا امر بیان غیر کے ساتھ ملکر شکل حاصل ہوتی ہو۔
 یہ مزید چھ صورتیں احتمالات کی شارح نے بیان کیا جو عقلاً نکلتی ہیں، اقول سے شارح اس کا جواب
 دیں گے۔ اور سابقہ تین احتمالات باقی رکھ کر تقبیہ چھ احتمالات کو ان میں داخل مان لیں گے یا رد کریں
 گے چنانچہ فرمایا "اقول لو كان للاول" ۱۶

قولہ الصورة بشكل آخر : کیونکہ تینوں صورتوں میں امر عارضہ کو بھی سبب شکل قرار دیا گیا ہے اور امر
 عارضہ زوال پاتا ہے لہذا صورت جسمیہ انفصال کے قابل ہوگی حالانکہ فلاسفہ کے یہاں طے شدہ
 ہے کہ جسم میں قبول کرنے والی قوت ہوتی ہے یہاں اس کے خلاف لازم آتا ہے لہذا باطل ہے۔
 قولہ لرباطہ خاصۃ : اب سلسلہ کلام اس رابطہ کی جانب متوجہ ہو گا کہ وہ رابطہ کس وجہ سے بیان اور
 صورت جسمیہ کو ایک کر رہا ہے۔

قولہ وعلی الاول : یعنی امر بیان صرف رابطہ کے ساتھ شکل کے لئے کافی معاون کی ضرورت نہیں ہے۔
 قولہ فنقل التردید : اور سوال کریں گے کہ رابطہ لازم ہے یا امر عارضہ۔ - ہے یا لازم مع عارضہ
 ہے، وغیرہ۔ توجو خرابی اور پر لازم آتی تھی وہی رابطہ میں لازم آئے گی صرف عنوان بدلے گا نتیجہ ایک ہی
 نکلے گا لہذا باطل ہے۔

قولہ المحذو والثانی : اور اس صورت میں صورت کا قابل ہونا لازم آئے گا۔ جو طے شدہ فلاسفہ کے
 قانون کے خلاف ہے۔ لہذا باطل ہے۔

قولہ بین تلك الامور : مثالیوں کہا جائے گا کہ رابطہ آیا سبب جسمیہ کی وجہ سے ہوا ہے یا اس کے لازم
 کی وجہ سے یا اس کے عارضہ کی وجہ سے یا جسمیہ اور لازم کی وجہ سے، یا جسمیہ، لازم، عارضہ تینوں کی وجہ
 سے یا لازم اور عارضہ کی وجہ سے شکل کا سبب بنا ہے تو زوال ممکن ہے کیونکہ عارضہ تام ہی زائل ہونے
 والی چیز کا ہے۔ اور جب زوال ہو گا تو شکل بدلے گی اور صورت کا قابل انفصال ہونا لازم آئے گا جو کہ
 طے شدہ اصول کے خلاف ہے۔ لہذا یہ باطل ہے۔

قولہ المحذو والثانی : یعنی جب مستیع الزوال نہیں تو ممکن الزوال ہوں گے اور ممکن الزوال کی صورت
 میں وہی خرابی لازم آئے گی یعنی تبدیل شکل آخر جس کے نتیجہ میں صورت جسمیہ کا قابل شکل ہونا لازم آئے گا۔

جبکہ قابل ہیوتی ہے صورت نہیں ہے۔

فان قلت يجوز ان يكون المبدأ الممکن الزوال علة للشکل والصورة معا
فبزواله تزول الصورة ايضا ولا تبقى متشکلة بشکل اخر قلت المبدأ ان
کان مجردا فابدی والا لا استحال ان يكون علة للصورة علی ما قررناه فی
بحث اثبات العقل نعم يمكن المناقشة ههنا باحتمال ان يكون الشکل
للتشخص الصورة اللهم الا ان يقال الشکل علة للتشخص كما ذهب اليه
بعضهم وسياتي الكلام فيه،

ترجمہ
پس اگر تم اعتراض کرو کہ ہو سکتا ہے کہ امر مبائن ممکن الزوال شکل و صورت دونوں
کے لئے ایک ساتھ علت ہو تو شکل کے زوال سے صورت بھی زائل ہو جائے گی
اور دوسری شکل میں مشکل باقی نہیں رہے گا۔ تو میں جواب دوں گا کہ امر مبائن اگر مجرد ہے تو وہ ابدی ہے
ورنہ محال ہے کہ وہ صورت کے لئے علت ہو جیسا کہ عقل کی بحث میں اس کو ثابت کیا ہے۔ ہاں البتہ
مناقشہ اس طور پر کیا جا سکتا ہے (حصر کو باطل کرنے کے لئے) کہ احتمال ہے کہ شکل صورت کے تشکل کی
بنا پر آئی ہو جو اب مشکل ہے مگر یہ کہ کہا جائے کہ شکل علت ہے شخص کے لئے جیسا کہ بعض کا مذہب بھی ہے۔
اور اس سے مزید بات آئندہ آئے گی۔

قوله قلت : جواب میں مذکورہ جواز ختم کیا گیا ہے۔
قوله فابدی : جب ابدی ہوگا تو ممکن الزوال ہوگا۔

تشریح

قوله فی بحث اثبات العقل : جہاں یہ بیان کیا گیا ہے کہ عالم جسمانی اور باری تم کے درمیان عقل اول
کا واسطہ ہے وہاں کہا گیا ہے کہ فلک اول عقل اول سے اور فلک ثانی عقل ثانی سے صادر ہوتا ہے اور
اور کہا گیا ہے کہ ہیوتی عنصری، اور صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ عقل عاشرے سے صادر ہوتے ہیں، اور
ظاہر ہے کہ یہ مجردات میں سے ہیں مادی نہیں ہیں لہذا ابدی اور دائمی ہیں ممکن الزوال نہیں ہیں۔
قوله للتشخص الصورة : اور وہی ایک شکل کو دوسری شکل سے ممتاز کر دیتا ہے۔ اس لئے اشتراک کا
اعتراض وارد نہ ہوگا۔

نعوذہ عن القضاة نے اعتراض کیا ہے کہ تشخص بہر حال خارج عن الذات ہوتا ہے عین ذات نہیں ہوتا لہذا
تشخص کا زوال ممکن ہے۔ اور جب زوال ہوگا تو دوسری شکل کا قبول کرنا لازم آئے گا اور یہ ہوگا صورت جسمیہ
کا قابل ہونا لازم آئے گا جو ان کے طے شدہ قانون کے خلاف ہے۔ لہذا یہ بھی باطل ہے۔

قوله اللهم : شارح نے آنے والے جواب کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے ۔
قوله علت للتشخص : لہذا اس کا عکس کیے ہو سکتا ہے کہ تشخص کو ۔ شکل کے لئے علت مان لیا جائے
مگر یہ جواب شارح کے نزدیک کمزور ہے ۔ اور جو ہم کو اس پر اعتراض کرنا ہے اُسندہ ذکر کریں گے ۔

وقد يقال لتوجيه هذا المقام ان الشكل المعين الحاصل للصور لا بد له
من تخصص فيها اذ نسبة الفاعل الى جميع الاشكال على السوية فذلك للتخصص
اما هو الجسمية اولانها اوعارضا و كانه مبني على ما ذهبوا اليه من ان
الهيولى العنصرية والصورات والاعراض والنفوس فانكئة عن العقل الفعال
وانما عد لنا عنه لانهم ما قاموا دليل على القاعدة المذكورة على انهم
ما تزلون في تلك القاعدة فيستندون الافعال الى غير العقل الفعال
ايضا كما يظهر بالرجوع الى مباحث الصور النوعية والنزاج والميل

ترجمہ اور مبائن کو باطل کرنے کے لئے یہ کہا جاتا ہے کہ صورت جسمیہ کو جو متعین شکل حاصل ہے
اس کیلئے کسی شخص کی ضرورت ہے کیونکہ فاعل کی نسبت تمام اشکال کی طرف برابر
ہوتی ہے پس یہ شخص یا جسمیت سے یا اس کا لازم سے یا اس کا عارض ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ
مسئلہ ان کے اس مذہب پر مبنی ہے کہ حکماء کا مذہب کہ ہیولی عنصریہ اور صورت اور اعراض اور نفوس
سب کے سب عقل فعال سے مستفیض ہیں ۔ اس کا فیضان عقل فعال کی جانب سے ہوتا ہے اور ہم نے
اس کو ترک کر دیا اس لئے کہ فلاسفہ نے اس مذکورہ قاعدہ پر کوئی دلیل قائم نہیں کی ہے اس کے علاوہ
وہ خود اس قاعدہ میں مذہب ہیں پس کبھی افعال کو عقل فعال کے علاوہ کی طرف بھی منسوب کر دیتے
ہیں جیسا کہ صورت نوعیہ اور مزاج اور میل کے مباحث میں رجوع کرنے سے معلوم ہوتا ہے ۔

تشریح قوله قد يقال : یہ توجیہ ملا زادہ کی طرف منسوب ہے اس توجیہ کا مقصد حقیقت
میں امر مبائن کے تشکل کی علت ہونے کا ابطال ہے ۔

قوله ادعاهم ضرها : اور ان میں سے ہر ایک جیسا کہ آپ جان چکے ہیں کہ باطل ہے ۔
قوله انما عد لنا : جب حکماء کا مذہب عقل عاشر سے فیضان مسلم ہے تو قد يقال کے ذریعہ ملازمہ کے
قول کو نقل کیوں کیا گیا ہے عقل فعال ہی کی طرف افعال کو منسوب کیوں نہ کیا گیا ۔
قوله كما يظهر : مثلاً جسم کی صحت و بیماری کی نسبت عقل فعال کے علاوہ مزاج کی طرف کر دیتے
ہیں ایسے ہی جسم کا انواع میں تقسیم ہونے میں اس قوت کے قائل ہیں جو ایک تیسرا جزو بن کر جسم میں موجود

ہوتی ہے اور اس کا صورت نوعیہ نام رکھتے ہیں۔ یا مثلاً خیز طبعی کو میل کی طرف کرتے ہیں۔

فصل

فی ان الہیولی لا تجرد عن الصورۃ لانہا لو تجردت عن الصورۃ فاما ان تکون ذات وضع ای قابلاً للاشمارۃ الحسیۃ او لا تکون لاسبیل الی کل واحد من القسمین فلا سبیل الی کل واحد من القسمین فلا سبیل الی تجردھا عن الصورۃ اما انہ لاسبیل الی الاول فلانہا لحدیثہا اما ان تنقسم او لا لاسبیل الی الثانی لان کل مالہ وضع وہو منقسم ای قابل للانقسام علی ما مر فی نفی الجزء الذی لا یجزی،

ترجمہ

فصل اس بحث میں کہ ہیولی صورت جسمیہ سے مجرد نہیں ہوتا کیونکہ اگر مجرد ہوگا۔ صورت سے تو یا ہیولی ذات وضع ہوگا، یعنی اشارہ جسمیہ کو قبول کرنے والا ہوگا یا ذات وضع نہ ہوگا، ہر دونوں صورت کی کوئی صورت نہیں، پس صورت سے ہیولی کے خالی ہونے کی بھی کوئی صورت نہیں ہے۔ یعنی ہیولی کا صورت سے مجرد ہونا باطل ہے۔ بہر حال یہ بات کہ پہلی صورت باطل ہے پس اس لئے کہ اس وقت یا منقسم ہوگا یا نہیں۔ دوسری صورت باطل ہے۔ کیونکہ جس چیز کے لئے وضع ہوگی تو وہ منقسم بھی ہوگی یعنی انقسام کے قابل ہوگی جیسا کہ جزر لا یجزی کی نفی کی بحث میں یہ مسئلہ گذر چکا ہے۔

تشریح

قولہ فصل: طبیعات تین فن پر مشتمل ہے۔ اول ما یعم الاجسام کے بیان پر مشتمل ہے اور ما یعم الاجسام کی بحث دس بحث پر مشتمل ہے جن میں سے تین فصل گذر چکی ہے۔ اول اب اس کی جو تھی فصل شروع ہے۔

قولہ ذات وضع: یعنی جب کہ ہیولی ذات وضع ہوگا۔

قولہ کما مر: یعنی محال ہے کہ کوئی جوہر چیز میں موجود ہو اور منقسم نہ ہو۔

لا یخفی علیک انہ لم یرد البتہ ادر من عباراتہ و ہوان کل شیء لہ وضع قابل للانقسام سواء کان جوہراً او عرضاً لانہم قائلون بوجود النقطة وما مر فی نفی الجزء ایدال علی ان کل جوہر ذی وضع ایضا كذلك اذ لا امتناع فی تداخل النقاط قطعاً فمرادہ ان کل جوہر لہ وضع وہو قابل للانقسام وحينئذ لا یتیم الکلام الا اذا ثبت ان الہیولی جوہر وقد یستدل علیہ تاسراً بانہا محل

للمصورة الجسدية وقد اشرفنا اليه مع ما عليه وتامرة بانها جزء للجسم الذي
هو جوهر وهذا هو دلالة الهيئة المخصوصة جزء للسائر من انما عرف من

ترجمہ

اور آپ پہلے بات معنی نہیں ہے کہ مصنف نے اپنی عبارت سے متبادر معنی کا ارادہ نہیں
کیا ہے کہ وہ شے جس کے لئے وضع ہوئی تو وہ انقسام کو قبول کرے گا خواہ وہ جوہر
ہو یا عرض ہو اس لئے کہ حکما نقطہ کے وجود کے قائل ہیں حالانکہ جزر لا تجزئ یعنی ان کی بحث میں گذر چکا ہے۔
وہ اس بات پر دال ہے کہ ہر جوہر ذی وضع انقسام کے قابل ہوتا ہے اس عبارت میں اس کی کوئی
دلائل نہیں کہ ہر عرض ذی وضع بھی ایسا ہی ہے۔ اس لئے کہ نقطوں کے تداخل میں کوئی استحالہ نہیں
ہے پس مصنف کی مراد یہ ہے کہ ہر جوہر ذی وضع تقسیم کو قبول کرتا ہے اور اس وقت ان کا استدلال تام
نہیں ہوگا۔ لیکن اس وقت جب کہ یہ ثابت ہو جائے کہ بیرونی جوہر ہے اور بیرونی کے جوہر ہونے پر کبھی تو
استدلال یہ کیا جاتا ہے کہ بیرونی صورت جسمہ کامل ہے حالانکہ ہم اس پر سالک و ما علیہ کا اشارہ کر چکے ہیں،
اور کبھی یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ بیرونی جسم کا جزر ہے اور ہم جوہر ہے۔ اور اس کو دو کر دیا گیا ہے۔ کیونکہ
بیانات مخصوصہ تحت کی بھی جزر ہوتی ہے اس کے باوجود وہ عرض ہے (تو جزر ہونا جوہر ہونے کی دلیل نہیں)

تشریح

قولہ انہ لم یورد ذی وضع سے بظاہر معلوم ہوتا تھا کہ ذات مراد سے یعنی جو بالذات
اشارہ قبول کرتی ہو مگر بالذات کی قید سے نقطہ خارج ہو جائے گا کیونکہ وہ بالذات
ذات وضع نہیں ہوتا۔ اس لئے جوہر کی قید لگانے کی ضرورت نہ تھی کیونکہ یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ بالذات
اشارہ جسمہ کو صرف جوہر ہی قبول کرتا ہے۔

قولہ بوجود النقطة : اور نقطہ اشارہ جسمہ کو قبول کرتا ہے مگر تقسیم کو قبول نہیں کرتا لہذا قاعدہ کلیہ سے
نقطہ خارج ہے۔

قولہ ذی وضع ایضا کذا : ہم نے جوہر پر حکم انقسام کا لگایا ہے عرض پر نہیں۔

قولہ قابل للانقسام : ماتن کی مراد واضح کرنے کے بعد شارح میبذی نے بات صاف کر دیا کہ جوہر
ذی وضع ہوگا وہ قابل انقسام ہوگا لہذا آگے ماتن پر اعتراض کرتے ہیں۔

قولہ ان الہیوی جوہر : اور بیرونی کے جوہر ہونے پر شارح بعض استدلال پیش کرتے ہیں، جو آگے
قد استدلال بیان کرتے ہیں، سید سند نے ایک شرح ہدایۃ افکار کی لکھی ہے اسی میں یہ استدلال بیان کیا ہے۔
مگر شارح اس کو چونکہ پہلے بیان کر چکے ہیں اس لئے یہاں صرف اشارہ میں بیان کیا ہے۔

قولہ وهو جوہر : لہذا جزر ہونے کے اعتبار سے بیرونی بھی جوہر ہے مگر یہ استدلال شارح کو مقبول نہیں
ہے اس لئے فرماتے ہیں کہ وہاں مردودا

6
2

ولاسبیل الی الاول لانہا حینئذ اما ان تنقسم فی جهة واحدة فقط فتكون
خطا جوہریا او فی جہتین فقط فتكون سطحاً جوہریا او فی ثلاث جہات
فتكون جسماً، اقول لا یخلو الکلام فی هذا المقام عن اضطراب اذ لا شبهة
فی ان الشق الثانی من التردید الاول هو عدیم الوضع مطلقاً فان اراد
بالشق الاول ذات الوضع فی الجملة فلا نسلم ان کل مالہ وضع فی الجملة
ومنقسم بالجہات الثلاث منحصراً فی الجسم وان اراد ذات الوضع بالذات
فمع عدم مساعداً للفظ لم یکن التردید حاصراً ووجب ایضاً حمل الجسم
ہرنا علی الصورة الجسمیة بناءً علی انہا الجسم فی بادی النظر کما حملہ شارح
المواقف فی هذا المقام علیہا وهو غیر ملائم لہا سبباً من انہا لو كانت جسماً
لكانت مرکبة من الہیولی والصورة،

ترجمہ

اور اول صورت بھی باطل ہے اس لئے کہ اس وقت یا تو ہیولی ایک جہت میں منقسم
ہوگا صرف، تو وہ جوہری ہوگا، یا صرف دو جہتوں میں تو وہ سطح جوہری ہو جائے گا۔

یا تینوں جہات میں تو وہ جسم ہوگا۔ میں کہتا ہوں کہ اس مقام پر مصنف کا کلام اضطراب سے خالی نہیں ہے
کیونکہ اس میں شک نہیں کہ تردید اول کی شق ثانی، اور وہ مطلع ذات وضع ہونا ہے۔ بھی اگر شق اول سے فی
الجملة مراد لیا ہے ذات وضع، تو ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ مالہ وضع فی الجملة کہ جس کو فی الجملة وضع حاصل
ہو اور وہ تینوں جہات میں منقسم ہوتا ہو وہ جسم ہی میں منحصر ہے۔ اور اگر ذات وضع بالذات مراد لیلے تو
اول مصنف کے الفاظ اس کی تائید نہیں کرتے۔۔۔ دوسری خرابی یہ ہے کہ تردید مذکورہ حاضر نہ رہے ہی
تیز واجب ہوگا کہ یہاں پر جسم کو صورت جسم پر محمول کیا جائے کیونکہ صورت جسم بادی النظر میں جسم ہوتی ہے
جس طرح شارح مواقف نے اس مقام پر صورت کو جسم پر محمول کیا ہے۔ اور یہ مراد لینا غیر مناسب ہے۔
جیسا کہ آئندہ آئے گا کہ صورت جسم اگر جسم ہوگی تو ہیولی اور صورت سے ہوگی۔

تشریح

قولہ فتكون جسماً: اور جب جسم ہوگا تو ہیولی اور صورت سے مرکب ہوگا لزوماً۔ مرصی
کیا تھا ہیولی کا مجرد عن الصورة ہونا اور ثابت ہو گیا صورت سے مرکب ہونا۔

قولہ عدیم الوضع: باتن نے اس فصل کے شروع میں کہا تھا کہ ہیولی اگر صورت سے مجرد ہوگا تو اس کی دو صورت
ہے۔ اول یہ کہ یا تو ذات وضع ہوگا یا نہیں، اسکو شارح نے تردید اول سے تعبیر کیا ہے اور اس میں چونکہ
دو چیزیں یعنی ذات وضع نہ ہونا تو اس کو شق ثانی کہا ہے اس لئے شارح کی عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ
تردید اول کی شق ثانی یعنی ذات وضع نہ ہونا مطلقاً۔

قولہ ذات وضع فی الجملۃ : مطلب یہ ہے کہ اشارہ حسی کو قبول کرے فی الجملہ یعنی خواہ بالذات یا بالعرض ،
قولہ منحصر فی الجسر : یعنی وہ صرف جسم ہی ہوگا ہم تسلیم نہیں کرتے ۔ اس لئے کہ جو عرض جسم میں سرایت
کئے ہوئے ہے مثلاً طول ، عرض ، عمق یعنی جسم تعلیمی وہ بھی فی الجملہ ذات وضع ہوتی ہے اور تینوں جہات میں تقسیم
کو قبول بھی کرتی ہے لہذا یہ ثابت نہیں ہوتا کہ فی الجملہ ذات وضع ہو اور منقسم جہات ثلثہ میں ہو اور وہ صرف
جسم طبعی ہو بلکہ جسم تعلیمی میں بھی یہ بات پائی جاسکتی ہے ۔

قولہ ذات الوضع بالذات : تاکہ جسم تعلیمی اس سے خارج ہو جائے ۔

قولہ لم یکن التوید حاصرا : اس لئے کہ ذات وضع فی الجملہ کا احتمال باقی ہے اور حصر کا مطلب یہ ہوتا
ہے کہ اس کے علاوہ دوسری صورت نہ ہو یعنی حصر میں محصور کے ماسوا کی نفی ہوتی ہے ۔

قولہ حاصل الجسر : اس لئے کہ بالذات اشارہ کو قبول کرنے والی صورت جسمی ہی ہوتی ہے بیوی تو
اشارے کو بالذات قبول نہیں کرتا ۔

قولہ فی هذا المقام : اور اگر صورت جسمی مراد لی جائے تو خرابی پیدا ہو جائے گی جیسا کہ شارح نے
خود ہی کہا ہے کہ وہ غیر ملامت " بہر حال میبذی نے اس جگہ متعدد خامیاں اس عنوان سے بیان کیا ہے
کہ مصنف کی عبارت میں اضطراب ہے ۔

وکل واحد منها باطل اما انہ لا یجوز ان تكون خطا فلان وجود الخط علی
سبیل الاستقلال ای الجوہری محال لانہ اذا تلمی الیہ طرفا السطحین
قید ہما بعضہم بالمستقیم الامتلاء اقول ہذا التکید مضر لنا لانہ لا
یتم المطلوب الا بابطال الخط الجوہری مطلقا سواء کان مستقیما او غیرہ
وہذا الخصوص بابطال المستقیم منہ علی انہ یکفی حیثئذ فی ذلک
استقامۃ صنم من کل منہا ولا حاجۃ الی استقامۃ جمیع اضلاعہما ،

ترجمہ

ادمان میں سے ہر ایک باطل ہے ۔ بہر حال یہ بات کہ خط ہونا جائز نہیں ہے تو اس لئے
کہ خط کا وجود علی سبیل الاستقلال محال ہے ۔ اس لئے کہ جب اس کی دو سطح کی
طرف میں گئے ، یعنی نے ان اطراف کو مستقیم الامتلاء سے مقید کیا ہے ۔ میں کہتا ہوں کہ یہ قید ہمارے
لئے مفید ہے مطلوب تام نہ ہوگا ۔ لیکن مطلقا خط جوہری کو باطل کرنے سے ۔ برابر ہے کہ وہ مستقیم ہو یا
اس کے علاوہ ہو ۔ اور یہ قید صرف مستقیم خطوط کے باطل کرنے کے ساتھ خاص رہے گی علاوہ اس
کے صنم نے مستقیم ہونا کافی ہے جمیع اضلاع کے مستقیم ہونے کی حاجت نہیں ہے ۔

تشریح

قولہ قید ہما : شارع دوسرے کے قوائے سے ایک قید کا اضافہ کرتے ہیں کہ کسی نے مستقیم الامتلاء کی قید لگائی ہے۔ یعنی ملنے والی دونوں سطح کے اطراف مستقیم

ہوں، ٹیڑھے نہ ہوں ورنہ اس استدلال تام نہیں ہوگا، لیکن شارع اس کی تردید کرتے ہیں کہ اس قید سے فائدہ کے بجائے مضرت ہے۔

قولہ الاباطال : یعنی جب تک مطلقاً جوہری کو باطل نہ کر دیا جائے۔

فاما ان یجب تلاقیہما اولاً یجب لاجاز ان یجب والالزم تد اخل الخطوط
وهو محال لان کل خطین مجموعہما اعظم من الواحد والتداخل یوجب خلافہ
هف، قیل ان امر ادا ان کل خطین فرما اعظم من احد ہما فی جہۃ الطول
فہسلم لکن الکلام لیس فی اجتماعہما فی الطول بل فی العرض وان امر ادا فی
جہۃ العرض فہینوع اذا لعظم للخط فی تلك الجہۃ،

ترجمہ

یہ یا خط جوہر دونوں کی تلاقی سے عاجب ہو گا یا نہ ہو گا۔ عاجب نہ ہونا جائز نہیں ہے

ورنہ خطوط کا تداخل لازم آئے گا اور یہ محال ہے اس لئے کہ دونوں خط کا مجموعہ

ایک خط سے بڑا ہو گا۔ اور اس کے خلاف کو واجب کرتا ہے اور یہ خلاف مفروض ہے۔ اور کہا گیا ہے
کہ اگر مصنف نے اپنے قول کل خطین اعظم من احد ہما سے طول میں بڑا ہونا مراد لیا ہے تو ماننے میں لیکن
کلام ان کے اجتماع طول میں نہیں ہے بلکہ عرض کی جانب کا اجتماع مراد ہے۔ اور اگر جہت عرض میں بڑا
ہونا مراد لیا ہے تو ہم تسلیم نہیں کرتے۔ اس لئے کہ خط میں جہت عرض پر کی پیشی نہیں ہوتی۔

قولہ یوجب خلافہ : کہ دونوں خط مل کر ایک ہو جائیں مگر مجموعہ باقی رہے۔ اس
لئے دو خط اور ایک خط کا برابر ہونا لازم آئے گا۔

تشریح

قولہ قیل : اس مقام پر شارع ایک اعتراض کرتے ہیں اس قاعدہ پر کہ دو خط کا مجموعہ بمقابلہ ایک کے
بڑا ہوتا ہے۔ جو قیل سے بیان کیا ہے۔

وتوصیحة ان امتناع التداخل انما هو فی المقادی من حیث ہی مقادیر فیہا لا
مقدار لہ اصلاً لا یمتنع التداخل فیہ بوجہ من الوجود ومالہ مقداران لہ
اصلاً لا یمتنع التداخل فیہ بوجہ من الوجود ومالہ مقداران فی جہۃ احدہ
فقط امتنع التداخل فیہ من تلك الجہۃ فقط ومالہ مقداران فی جہتین

فقط امتنع التداخل فيه من تنك الجهات فقط دون الجهة الثالثة وما
لمقدار في الجهات الثلاث امتنع التداخل فيه بالكلية فان قلت فعلى ما
ذکرت لا يمتنع التداخل في الاجزاء التي لا يتجزى اذ لا مقدار لها اصلا قلت
الحكم بامتناع التداخل فيها انما هو على تقدير تركيب الجسم منها اذ على هذا
التقدير لو تداخلت لم يحصل من انضمام بعضها الى بعض ما لمقدار اس
في جهة مطلقا فضلا عما لمقدار في الجهات الثلاث انتهى كلامه ،

ترجمہ

اس جگہ اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ تداخل کا محال ہونا مقداروں میں ہوا کرتا ہے
مقدار ہونے کی حیثیت سے، پس جس میں کوئی مقدار نہیں مثلاً نقطہ، اس میں تداخل
ہونا بھی محال ہوگا کسی بھی طریق پر (طول و عرض و عمق وغیرہ) اور جس میں مقدار ایک جانب میں پائی جاتی
ہے صرف تو صرف تو اس میں تداخل ایک جہت میں محال ہو جائیے اور جس میں دو جانبوں میں مقدار ہو
تو اس میں انہیں میں تداخل محال ہوگا نہ کہ تیسری جہت میں۔ اور جس میں تینوں جہات میں مقدار پائی جاتی
ہے تو اس میں تینوں جہات میں تداخل محال ہے یعنی بالکل تداخل محال ہے۔

پس اگر تم اعتراض کرو کہ تمہارے بیان کی بناء پر اجزاء لا تجزئ میں تداخل محال نہ ہونا چاہئے کیونکہ
اس میں کسی جانب میں مقدار نہیں ہوتی۔ تو میں جواب دوں گا کہ ان میں تداخل کا محال ہونا اس شرط پر
ہے کہ جسم ان اجزاء سے مرکب ہو، کیونکہ اگر اس قدر پر اجزاء میں تداخل ہو گیا، تو ان اجزاء کے ایک
دوسرے سے ملنے میں کوئی مقدار کسی بھی جہت میں حاصل نہ ہوگی۔ چہ جائے کہ تین جہات میں مقدار کا ہونا
قوله لا يمتنع التداخل ؛ جیسے جہت طول، عرض، عمق، کسی میں بھی تداخل محال نہیں ہے،
قوله في جهة واحد فقط ؛ مثلاً خط کہ اس میں جانب طول پر مقدار ہوتی ہے عرض میں

تشریح

نہیں کیونکہ خط اسی جوہر کا نام ہے جو سطح کا طرف ہوا اور جانب عرض میں مقدار نہ ہو۔
قوله فان قلت ؛ ایک اعتراض ہے کہ فالما مقدار له ؛ میں جس میں تینوں جہات میں مقدار نہیں پائی جاتی
اس میں تداخل بھی بالکل محال نہیں ہے۔ حالانکہ اس میں تداخل محال ہے جیسا کہ آپ سابق میں بیان
کر کے آئے ہیں ،

اقول اذا فرض الخط الجوهري بين خطين جوهريين بل بين جسمين . .
فالتداخل هناك محال كما صرح به شارح البواقف حيث قال لبيان
استحالة التداخل بين الاجزاء التي لا يتجزى ان بداهة العقل شاهدة

بان التخییر بذاتہ یمتنع ان یتداخل فی مثلہ بحیث یصیر حجمہما کحجم
 واحد منہما وقد ظہر منہ ان قولہ الحکم بامتناع التداخل انما هو علی تقدیر
 ترکیب الجسم منہما مردود لان تداخل تلك الاجزاء محال فی نفسہا سواء
 ترکیب الجسم منہما اولاً، والتفصیل ان یقال ان البداهة تحکم بان تداخل
 الجواهر محال مطلقاً واما تداخل غیرہا فعلى ما فصلہ المعترض فلا یحسن
 قولہ امتناع التداخل انما هو فی المقادیر من حیث هی مقادیر نعم امتناع
 التداخل فی المقادیر انما هو من حیث مقادیر،

ترجمہ

میں کہتا ہوں کہ جب دو خط جوہری کے درمیان ایک خط جوہری فرم کیا گیا بلکہ دو
 جسم کے مابین فرم کیا گیا تو اس صورت میں تداخل محال ہے جیسا کہ اس کی مراحت
 شارح موافق نے کیا ہے جہاں انہوں نے اجزاء لا تجزئ کے درمیان تداخل کے محال ہونے کے بیان
 میں کہا ہے کہ عقل کی ہدایت اس بات پر شاہد ہے کہ تجزئ بذاتہ محال ہے کہ اپنے مثل میں تداخل کرے۔
 اس طور پر کہ دونوں کا حجم تداخل کے بعد ایسا ہو جائے کہ دونوں میں سے ایک کا حجم تھا۔ مجیب کے قول
 ظاہر ہوا کہ تداخل کے محال ہونے کا حکم ان اجزاء سے جسم کے مرکب ہونے کی صورت میں ہے۔ یہ قول مجیب
 کا مردود ہے کیونکہ ان اجزاء کا تداخل فی نفسہ محال ہے خواہ ان سے جسم مرکب ہو یا نہ ہو۔ اس اجمال کی
 تفصیل یہ ہے کہ ہدایت کے حکم سے جوہر کا تداخل مطلقاً محال ہے۔ رہے ان کے علاوہ کا تداخل، تو
 جیسا کہ مجیب نے اس کو تفصیل سے بیان کیا ہے لہذا اس کا قول مناسب نہیں ہے کہ مقادیر میں تداخل
 کا محال ہونا مقدار ہونے کی حیثیت سے ہے۔

تشریح
 قولہ اقول اذا فرض یہاں سے قبل والے کا جواب اور فان قلت والے کا رد
 کرتے ہیں۔

قولہ محال : دو جسم کے مابین خط جوہری کا فرم کرنا ان کے لئے مفید نہیں ہے کیونکہ جوہر اگر کسی چیز میں موجود
 ہو یعنی تجزئ بالذات ہو تو اس میں تداخل لازم نہیں آتا۔ البتہ تجزئ بالذات خط جوہری کا تداخل خط عرض میں
 جو کہ طرف سطح کہلاتا ہے اس میں تداخل محال ہے۔

قولہ التفصیل : اب شارح میبذی اس مسئلہ پر کہ تداخل کہاں محال ہے اور کہاں جائز ہے
 ایک تفصیل بیان کرتے ہیں۔

قولہ ولا یحسن قولہ : کیونکہ جوہر میں تداخل بلا قید اور بغیر کسی حیثیت کے محال تھا۔
 قولہ من حیث مقادیر : اور جہاں تک جوہر کا تعلق ہے ان میں جوہر ہونے کی حیثیت سے تداخل محال ہے

وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان الناظر معترف بان مجموع الخطين اعظم من احد هما في الطول فلو تد اخل الخط المستقل المتوسط بين الخطين العربيين في احد هما المركين المتداخلان معا اطول من احد هما والا لم يكن الخط المستقل متوسطا بينهما بل يقع خارجا عنهما لكن المفروض انه متوسط هف اقول فساد لا ظاهر لان الناظر معترف بان كل خطين مجموعهما اعظم من الواحد اذا كانا متلاقين في الطول واما اذا كانا متلاقين في العرض فلا ولا

ترجمہ

اصل اعتراض کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ معترض کو اس بات کا اعتراض ہے کہ دو خط کا مجموعہ ایک کے بمقابلہ جہت طول میں بڑا ہوتا ہے۔ لہذا اگر وہ خط مستقل جو دو خط کے وسط میں فرم کیا گیا ہے، اگر یہ دونوں خط عرض ایک دوسرے میں متداخل کر گئے تو تد اخل کرنے والے دونوں ملکر جانب طول میں دوسرے سے بڑے نہ ہوں گے ورنہ تو خط متوسط دونوں کے درمیان میں نہ رہے گا بلکہ دونوں کے باہر میں واقع ہو گا مگر فرم یہ کیا گیا ہے کہ وہ وسط میں ہے یہ خلاف مفروض ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس کا فاسد ہونا بالکل ظاہر ہے۔ صاحب قیل اس بات کا معترض ہے کہ دو خط کا مجموعہ خط واحد سے بڑا ہوتا ہے۔ جب دونوں جہت طول میں طاقی ہوں اور بہر حال جب وہ عرض میں طاقی ہوں تو نہیں۔

تشریح

قولہ وقد يجاب : یہ جواب شارح حرمذ بانی کا ہے۔ جو اس مفروضہ پر مشتمل ہے کہ مراد لینے والے کی یہ ہے کہ دو خط کا مجموعہ ایک خط کے بمقابلہ بہر حال بڑا ہوتا ہے خواہ جانب طول میں اجتماع ہو یا عرض میں۔ اور جواب اس اصل اعتراض کا ہے جو شروع میں متن کے بعد ان الفاظ سے کیا گیا ہے کہ قیل ان اراد (الی اخر) فمنوع سے اعتراض کیا گیا ہے۔
قولہ اطول من احد ہما : تو معترض کا یہ کہنا کہ طول میں بڑا ہو جائے درست نہیں ہے۔

ولاجاز ان يحجب والا لا نفس الخط في جهتين لان ما يلاقي منه احد هما غير ما يلاقي الآخر وهو محال واما انه لا يجوز ان تكون سطحيا فلازها لو كانت سطحيا فاذا اتت من اليه طرفا الجسمين فاما ان يحجب تلاقيهما ولا يحجب وكل واحد منهما باطل على ما مر واما انه لا يجوز ان تكون جسما فلازها لو كانت جسما لكانت مركبة من الهيولى والصوره لها مر واما انه لا سبيل الى الثاني فلازها اذا كانت غير ذات وضع فاذا اقترب بها الصورة الجسمية وصارت

حينئذ ذات وضع بالضرورة فاما ان لا تحصل في بعض الاحياء دون بعض ،

ترجمہ

اور جائز نہیں ہے کہ خط وسط عاجب ہے ورنہ خط وسط منقسم ہو جائے گا دو جہتوں میں کیونکہ وسط کا وہ حصہ جو ان میں سے کسی ایک سے ملتا ہے وہ غیر ہے اس جانب سے کہ جس طرف سے تو وسط دوسرے خط سے ملتا ہے اور یہ محال ہے اور ہر حال یہ جائز نہیں کہ سطح ہو کیونکہ اگر سطح ہو تو جب اس کی طرف دو جسم کی سطح اگر ملے گی تو یا ان دونوں کے ملنے سے مانع ہوگی یا نہیں، دونوں صورت باطل ہے جیسا کہ خط میں گزر چکا ہے۔ اور ہر حال یہ بات کہ جسم ہونا جائز نہیں ہے اس لئے کہ اگر بیوی جسم ہوگا تو بیوی اور جسم سے مرکب ہوگا جیسا کہ بارہا گزر چکا ہے اور یہی بات کہ دوسری صورت باطل ہے تو اس لئے کہ بیوی جب غیر ذات وضع ہوگا تو جب اس کے ساتھ صورت جسمیہ مقادیر ہوگی اور اس وقت وہ بدلتی ذات وضع ہو جائے گا تو بس وہ کسی چیز میں بھی حاصل نہ ہوگا یا جمیع اجزاء میں حاصل نہ ہوگا یا بعض چیز میں حاصل ہوگا اور بعض میں حاصل نہ ہوگا۔

تشریح

قوله اقتربت بها الصورة : کیونکہ جسم ہونے کے لئے صورت کا اقتران بیوی کیساتھ ضروری ہے اس لئے سوال پیدا ہوا کہ جب بیوی کے ساتھ صورت جسمیہ کا اقتران ہو تو ذات وضع : کیونکہ اقتران کے ساتھ ترکب ہوگا اور صورت و بیوی سے ملکر جسم تیار ہوگا کیونکہ جب جسم تیار ہوگا تو جسم کا وجود بغیر ذی وضع ہونے کے محال ہے۔
قوله دون بعض : ماتن کے چیز میں حاصل ہونے کی تین صورت بیان کیا ہے جن میں سے اول دو کو باطل کریں گے اور تیسرے سے اپنا مدعا ثابت کریں گے۔

قيل عليه يجوز ان لا يقترب بها الصورة اذ اجيب بانها بالنظر الى ذاتها ان لم تقبل الصورة لم تكن هيوتى بل من المقارقات وان قبلتها فحق الصورة يمكن لها بحسب ذاتها والممكن ما لا يلزم منه المحال لكن عروض الصورة لها مستلزم للمحال لا يقال الممتنع بالغير يمكن ان يستلزم ممتنعا بالذات كما ان عدم العقل الاول يستلزم عدم الواجب وممتنع لذاته لانا نقول . . . الممتنع بالغير يستلزم ممتنعا بالذات من حيث انه ممتنع فان استلزام عدم العقل الاول عدم الواجب من حيث ان وجود العقل واجب وعدمه ممتنع لوجود الواجب ولما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا يستلزم المحال واللام يمكن ممتنعا بالذات وههنا ليس كذلك لان

الهیوتی المجردة اذا نظر اليها في حد ذاتها من غير نظر الى المانع وفرض لحوث
الصورة اياها يلزم منه محال وقد يجاب عنه ايضا بان الكلام في هيوتی
الاجسام هل كانت مقترنة بالصورة في اصل الفطرة غير منفكة عنها
كما هي الآن او كانت في اصل الفطرة مجردة ثم اقتربت بالصورة ،

ترجمہ

اس پر ایک اعتراض کیا گیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ہیوتی کے ساتھ کبھی ہی تصور عقول
نہ ہو، تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ بات اس کی ذات کو مد نظر رکھ کر یہی ہے
اور اگر بالذات وہ صورت کو قبول نہ کریگا، تو ہیوتی نہ ہوگا بلکہ مقارقات میں سے ہوگا اور اگر بالذات
قبول کرتا ہے تو صورت کا لائق ہیوتی کے ساتھ بحسب الذات ممکن ہوگا۔ اور ممکن وہ ہے جس کے فرض
وقوع سے محال لازم نہ آئے لیکن صورت جسمیہ کا عارض ہونا محال کو مستلزم ہے۔ افسوساً اعتراض نہ
کیا جائے کہ متمتع بالغیر ممکن ہے متمتع بالذات کو مستلزم ہو جانے کو، جیسے عقل اول کا عدم عدم واجب کو
مستلزم ہے اور یہ لذاتہ متمتع ہے۔ کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ متمتع بالغیر متمتع بالذات کو مستلزم ہوتا ہے متمتع
ہونے کی حیثیت سے۔ ایسے کہ عقل اول کا عدم عدم واجب کو مستلزم ہونا اس حیثیت سے ہے کہ
عقل اول کا وجود واجب ہے۔ اور اس کا عدم متمتع سے واجب الوجود کی وجہ سے۔ اور یہ حال اسکی
ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے اور امور خارجہ سے قطع نظر کرتے ہوئے تو یہ محال کو مستلزم نہ ہوگا اور نہ
مکن بالذات باقی نہ رہے گا۔ اور یہاں پر ایسا نہیں ہے کیونکہ مجرودہ جب اس کو اس کی ذات کی طرف
تظر کیا جائے اور اس کی جانب نہیں۔ اور جسمیہ کا لائق ہونا اس کے ساتھ فرض کر لیا جائے تو اس سے
محال لازم آتا ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ کلام اجسام کے ہیوتی میں ہو رہا ہے کہ اصل فطرت میں آیا ہیوتی
صورت کے ساتھ مقارن غیر منفک تھا جس طرح پر آج ہے یا اصل فطرت میں صورت سے مجرود تھا،
پھر بعد میں صورت کے ساتھ مقارن ہو گیا۔

تشریح

قولہ قیل علیہ: کیونکہ استحالہ دو چیزوں کی وجہ سے لازم آتا ہے اول یہ کہ
ہیوتی مجرود ہے دوم یہ کہ صورت کے ساتھ مقترن ہے اور یہ بھی تو ممکن ہے کہ ہیوتی
کا صورت کے ساتھ اقتران ہی محال ہے کیونکہ ہیوتی کی ماہیت صورت کو قبول کرنے سے مانع ہے تو ہیوتی اپنے
فطری تجرود پر باقی رہے گا۔ اور صورت کے ساتھ اقتران لازم نہ آئے گا۔

قولہ من المفامقات: اس وجہ سے کہ ہیوتی وہ جو ہرے جو عمل ہے اور صورت جسمیہ کو قبول کرتا ہے
لہذا قبول نہ کرنے میں ہیوتی ہونے سے خارج ہو جائے گا۔

قولہ مستلزم للمحال : اشکال وارد ہو ہے ممکن بالایلیم المحال کی بنا پر۔
 قولہ عدم العقل الاول : جو واجب بالغیر ہے اور عدم محال ہے۔
 قولہ عدم الواجب : یعنی جب عقل اول نہ ہوگی تو واجب بھی معدوم ہوگا۔
 قولہ ممتنع لذاتہ : تو جس طرح اس مثال میں عقل اول کا عدم محال ہے لذاتہ ممکن ہے مگر چونکہ وہ واجب لذاتہ کا معلول ہے تو معلول ہونے کی وجہ سے اس کا عدم محال ہے لہذا عقل اول کا عدم محال بالغیر ہوا لیکن اگر عقل اول جو ممکن لذاتہ اور ممتنع بغیرہ ہے تو اس سے دوسرا محال لازم آئے گا یعنی واجب لذاتہ کا عدم، تو لایقال سے عجیب یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ہیونی کا کسی چیز میں حاصل نہ ہونا اگرچہ محال ہے لیکن غیر کی وجہ سے ہے۔ بالفاظ دیگر انیکہ ہم یہ بات نہیں مانتے کہ ممکن ہے جس سے محال لازم نہ آئے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ یہ ممکن ذاتی ہو مگر غیر کی وجہ سے محال ہو لہذا محال لازم آجائے گا جیسے عقل اول ممکن ذاتی ہے کیونکہ اپنے وجود میں غیر کی محتاج ہے مگر یہی ممتنع بالغیر بھی ہے یعنی واجب کا معلول بھی ہے اس لئے اس کے عدم سے علت یعنی واجب کا عدم ہونا لازم آئے گا جو محال بالذات ہے لہذا ممتنع بالغیر ممتنع بالذات کو مستلزم ہو گیا۔

قولہ من حیث انہ ممتنع : جیسے عقل اول کی دو حیثیت ہے اول ممکن بالغیر ہونا، دوسرے معلول ہونا علت واجب کا۔ تو محال جو لازم آتا ہے تو اس حیثیت سے کہ عقل اول واجب کا معلول ہے لیکن عقل اول کی پہلی حیثیت یعنی ممکن اور محتاج للغیر ہونا اس حیثیت میں کوئی محال نہیں ہے۔
 قولہ عدمہ ممتنع، اور عقل اول میں وجود کا واجب ہونا اور عدم کا محال ہونا واجب لذاتہ کے معلول ہونے کی وجہ سے ہے

قولہ عن الامور الخاسر جیہ : یعنی اس بات میں قطع نظر کرتے ہوئے کہ عقل اول واجب کا معلول ہے۔
 قولہ ههنا ليس كذلك : یعنی ہیونی کے ساتھ صورت کے لاحق ہونے میں ہیونی کو ذات کی طرف نظر کر کے مستلزم محال ہے۔

قولہ من غير نظرا الى المانع : یعنی حقوق صورت کی طرف نظر نہ کی جائے
 قولہ كما هي الآن : کہ ہیونی صورت کے بغیر پایا نہیں جاسکتا مقرر ہو کر ہی پایا جاسکتا ہے۔

والاول والثاني محالان بالبداهة، والثالث ايضا محال لان حصولها في كل واحد من الاحيان ممكن لان الهيولى على ذلك التقدير نسبتها الى جميع الاحيان على السوية وكذلك نسبة الصورة الجسمية فانها تقتضي حيزا مطلقا لامعينا،

ترجیح

اور اول اور ثانی دونوں محال ہیں بلاہتہ اور تیسرا بھی محال ہے اس لئے کہ اس کا حصول ہر چیز میں ممکن ہے کیونکہ ہوتی اس صورت میں اس کی نسبت تمام چیز میں برابر ہے۔ اسی طرح صورت کی نسبت ہے کیونکہ وہ بھی چیز مطلق کا تقاضہ کرتی ہے متعین چیز کا تقاضہ نہیں کرتی۔

فلو حصلت فی بعض الاحیان دون بعض بلزم الترجیح بلا مرجح وهو محال قبل یجوز ان تقتضیه الصورۃ النوعیۃ المقارنۃ للصورۃ الجسبیۃ علی ماسید کواہ واجیب بان الصورۃ النوعیۃ وان عینت مکانا کلیاً لکن نسبتہا الی جمیع اجزائہ واحداً فلا تخصیصاً للہیولی بجزء معین منها ولکن ان تقول یجوز ان یقارن الہیولی صورۃ اخری او حالۃ من الاحوال تعین لہا بعض اجزاء المکان الکل والیضا قد تكون الہیولی المجرودۃ ہیولی عنصر کلی فلا حاجۃ فی التخصیص الی غیر الصورۃ النوعیۃ ،

ترجیح

پس اگر بعض چیز میں حاصل ہو اور بعض دوسرے چیز میں حاصل نہ ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اور یہ محال ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ صورت نوعیہ جو صورت کے ساتھ مقارن ہوتی ہے مگر وہ چیز کا تقاضہ کرتی ہے جب کہ اثبات صورت نوعیہ کی فصل میں مصنف اس کو ذکر کریں گے تو اس اعتراض کا جواب دیا گیا ہے کہ صورت نوعیہ اگرچہ مکان کا تعین کرتی ہے لیکن اس کی نسبت تمام اجزاء کی جانب ایک ہی ہوتی ہے۔ پس صورت نوعیہ چیز کے کسی معین جز میں ہیولی کے تخصیص بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی اور اسے مخاطب تیرے جائزے کہ یہ کہو کہ جائز ہے کہ ہیولی کے ساتھ کوئی صورت آخر مقارن ہو (جیسے شخصی صورت) یا کوئی خاص حالت ہو احوال میں سے تو ہیولی کے لئے مکان کلی کے بعض کی تعین کر دیتی ہو۔ اور نیز کبھی ہیولی مجرد ہیولی۔ عنصر کلی ہوتا ہے لہذا صورت نوعیہ سے تخصیص کی حاجت نہیں ہوگی۔

تشریح

قولہ یجوز ان تقتضیه : یہ میرک شاہ کا قول ہے۔
قولہ ماسید کواہ : جہاں پر۔ فصل فی اثبات الصورۃ النوعیۃ کا مستقل عنوان قائم کریں گے۔

قولہ واجیب : جواب کا حاصل یہ ہے کہ ترجیح بلا مرجح کا اعتراض پھر بھی لازم آئے گا چاہے صورت نوعیہ ہی چیز کا سبب ہو۔

قوله علی السویتی : لہذا کسی خاص مکان میں ہیونی کا حاصل ہونا اور دوسرے متعین مکان میں نہ حاصل ہونا ترجیح بلا مرجح ہوگا اس لئے صورت نوعیہ سے متعین مکان کی ضرورت پوری نہیں ہوتی اور اس سلسلہ پھر وہیں کا وہیں رہا یعنی ترجیح بلا مرجح لازم آتا۔

قوله ذلك ان تقول : یہ صاحب محاکمات کا قول ہے جس میں اجیب الخ کے جواب کا رد ہے۔
قوله اجزاء المكان الكلّی : لہذا اس صورت میں کہ مخصوص صورت تخفیف یا حالت خاصہ ایسی ہو جو ہیونی کے مکان جزئی میں خاص ہونے کا سبب ہو تو ترجیح بلا مرجح کا سوال ختم ہو جائے گا۔
قوله والیہنا قد تکون : جب کہ فصل کے شروع میں مجرد ہونا فرمن کیا گیا ہے۔

وقد یجاب بان الہیونی اذا حصلت فی بعض الاحیان فلا بد ان یتخصص کل جزء من اجزائہا بجزء معین من اجزاء ذلك الحیز والصورۃ التوعیۃ لا تقتضی ذلك لان نسبتہا الی جمیع الاجزاء علی السویتی فتخصیص الاجزاء بالاجزاء مع تساوی نسبتہا الیہا یکون ترجیحاً بلا مرجح قطعاً ولا یبعد ان یقال ان الہیونی المقارنۃ للصورۃ المتصلۃ متصلۃ فتكون اجزأؤها مفروضة لاموجودۃ فی الخارج فلا تقتضی مکاناً وقد جاز ان تكون منالك حالة مخصوصۃ للہیونی بوضع معین

ترجمہ
اور اس کا جواب دیا جاتا ہے کہ ہیونی جب بعض چیز میں حاصل ہوگا تو ضروری ہے کہ چیز کے اجزاء میں سے ہر چیز کے ساتھ ہیونی کے اجزاء خاص ہوں۔ اور صورت نوعیہ اس کا تقاضا نہیں کرتی اس لئے کہ اس کی نسبت تمام چیز کی طرف برابر ہوتی ہے لہذا ایک دوسرے کے اجزاء کی تخصیص صورت نوعیہ کی نسبت کے مساوی ہونے کے ساتھ ترجیح بلا مرجح ہے۔ اور بعید نہیں ہے کہ کہا جائے کہ جو ہیونی صورت کے ساتھ قائم ہے وہ صورت کے ساتھ متصل ہو تو اس کے اجزاء مفروضہ ہوں گے موجود فی الخارج نہ ہوں گے لہذا اجزاء مکان مخصوصہ کا تقاضا بھی نہ کریں اور ترجیح کا سوال پیدا نہ ہوگا۔ اور جانتے ہیں کہ وہاں پر کوئی مخصوص حالت ہو جو ہیونی کے لئے وضع معین کے ساتھ مخصوص بن رہی ہو۔

تشریح
قوله قد یجاب : یہ اصل اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ تھا کہ ہو سکتا ہے کہ مکان کا تقاضا اس صورت نوعیہ نے کیا ہو جو صورت جسمیہ کے ساتھ مقارن ہوتی ہے۔
قوله من اجزاء ذلك الحیز : اگر یا ہیونی کے اجزاء کے ساتھ خاص ہو جائیں۔

قوله لا تقتفی ذلك : یعنی تعیین اجزاء صورت نوعیہ کا کام نہیں ہے ۔
 قوله ولا یبعد : قریب سے جو جواب دیا گیا ہے اس پر رد کرنا مقصود ہے ۔
 قوله وجاننا : یہ جواب غالباً یہ تسلیم کرنے کے بعد ہے کہ ہیونی کے اجزاء خارج میں موجود ہوتے ہیں ۔ تو
 گویا مجیب نے پہلے یہ کہہ دیا ہے کہ اجزاء کے خارج میں موجود ہونے کو ہم تسلیم نہیں کرتے اور اگر وجود
 اجزاء تسلیم کر لیا جائے تو جائز ہے کہ شخص کی خاص حالت ہو جو وضع معین کا ہیونی کے لئے تقاضہ کرتی ہو

ولا یلزم الاعتراض علی هذا التقدير بان یقال ان الباء اذا انقلب هو اء او علی
 العکس صارا المنقلب اولی بموضع من اجزاء الخیز الطبعی لبا انقلب الیہ مع
 تساوی نسبتہ الیہا فلتنکن الہیونی بعد مقارنتہ الصورتہ اولی بجزء مع تساوی
 نسبتہا الی جمیع الاحیان لان الوضیع السابق یقتضی الوضیع اللاحق فلا یکون
 ترجیحاً بلا مرجح ای اذا انقلب مثلاً جزء من الباء هو اء فان کان قبل الانقلاب
 فی الموضع الطبعی للماء انتقل الی اقرب مواضع الہواء من ذلك الموضع فالقرب
 مرجح للحصول فیہ وان کان قبل الانقلاب فی موضع الہواء قسراً استقر فیہ
 بعداً طبعاً فالحصول فی ذلك الموضع مرجح ولا یتصور مثل ذلك فی
 الہیونی لا ووضیع لہا اصلاً ،

ترجمہ

اور اعتراض لازم نہ آئے گا اس صورت میں، اس طرح کہ کہا جائے کہ پانی جب ہوا
 میں تبدیل ہو جائے یا اس کے برعکس ہو تو بدلنے والا اولی مکان میں ہو جاتا ہے نیز
 طبعی کے اجزاء میں سے جبکہ وہ اس کی طرف تبدیل ہو کر پہنچ جاتا ہے باوجودیکہ اس کی نسبت تمام اجزاء
 کی طرف مساوی ہے لہذا ممکن ہے کہ ہیونی صورت کے ساتھ مقارن ہونے کے بعد کسی ادنی چیز میں فائز
 ہو جائے باوجودیکہ چیز کی نسبت تمام کی طرف مساوی ہے۔ اس لئے کہ وضع سابق کا وضع لاحق تقاضہ
 کیا کرتی ہے۔ لہذا ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے گا۔ یعنی مثلاً جب پانی کا کوئی جزء ہوا میں تبدیل ہو جائے
 تو اگر وہ انقلاب سے پہلے موضع طبعی میں واقع تھا پانی کے۔ تو وہ ہوا کے قریب ترین پر جو اس مقام
 سے قریب تر ہوتا ہے تو قریب اس چیز میں حصول کے لئے مرجح ہوتا ہے۔ اور اگر انقلاب سے پہلے موضع
 ہوا میں قسراً سر کی وجہ سے تھا۔ تو اب بعد میں طبعی تقاضے سے ٹھہر جائے گا۔ تو پہلے سے اس مقام
 پر اس کے لئے مرجح بن گیا ہے مگر اس جیسا انقلاب اس ہیونی میں نہیں پایا جاسکتا کہ جس کے لئے
 بالکل وضع ہی نہ ہو۔

تشریح

قولہ ولایلزیم: یعنی اس تقدیر پر کہ بیولی مجردہ صورت کے ساتھ لاحق ہونے کے بعد کسی چیز میں حاصل ہونے پر ترجیح بلا مرجح کا سوال لازم آئے گا، ہی نہیں

قولہ اذا انقلب هواہ: یعنی غلبہ برودت کی وجہ سے ہوا پانی سے بدل جائے۔

قولہ مم تسادی نسبتہ: جیسے اس میں ترجیح بلا مرجح کا سوال نہیں پیدا ہوا۔ اے

قولہ یقتضی الوضع الاصح: ایسے ہی جیسے معدّمعدّلہ کا تقاضہ کیا کرتا ہے لہذا وجود میں دونوں جمع نہیں ہوتے۔

قولہ ولا یتصور: فرض کر لو کہ بیولی مجردہ ہے۔ اور مجرد کے بعد صورت جیسے ساتھ مقارن ہوا تو بلاشبہ ذات وضع ہو جائے۔ اس کے بعد ایک زمانہ تک اس سے مجرد رہے اور ذی وضع ہونا اس کا باقی نہ رہے پھر دوبارہ بیولی مجردہ اس صورت کے ساتھ مقارن ہو جائے تو اس وقت اس کے لئے وضع حاصل ہو جائے گی۔ اور ساتھ ہی تخصیص بموضع بھی حاصل ہو جائے گی اور وضع سابق وضع لاحق کے لئے مرجح بن جائے گی۔ پانی میں جس طرح آپ نے ذکر کیا ہے۔

فصل

فی اثبات الصورۃ النوعیۃ وہی الّتی تختلف بہا الاجسام کلہا انواعاً
اعلم ان لكل واحد من الاجساد الطبیعة صورۃ اخرى غیر الصورۃ
الجسمیۃ لان اختصاص بعض الاجسام ببعض الاحیاز ای باقتضاد
السکون فی المكان عند حصولہ فیہ والحركة الیہ عند خروجہ عنہ
دون البعض بل بسائرۃ آثارہ لیس لامر خارج عن الجسم بالضرورۃ
واللہیولی لانہا قابلۃ فلا تكون فاعلۃ کہا سیمیعی والیضا هیول العنصر
مشترکہ لانقلاب بعضها بعضا فلا تكون مبداء الامور مختلفۃ

ترجمہ

صورت نوعیہ کے اثبات کے بیان میں یہ فیصل ہے۔ اور صورت نوعیہ وہ صورت ہے کہ جس کے ذریعہ تمام اجسام نوع میں تقسیم ہوتے ہیں۔ جان لو کہ اجسام

طبیعیہ میں سے ہر جسم کے لئے دوسری صورت ہے جو صورت جسمیہ کے علاوہ ہے۔ کیونکہ بعض اجسام کا بعض چیز کے ساتھ غامض ہونا یعنی مکان میں سکون کا تقاضہ کرنا اس میں حاصل ہوجانے کے وقت اور اس کی طرف حرکت کرنا اس کے خارج ہونے کے وقت نہ کہ بعض کے ساتھ بلکہ تمام آثار میں

یہ امر خارج کی وجہ سے نہیں ہے۔ جو جسم سے خارج ہو بدامیہ اور نہ ہیونی کی وجہ سے ہے کیونکہ وہ قابل ہے
تو وہ فاعل نہیں ہو سکتا جیسا کہ آئندہ دیکھا جائے گا۔ نیز چونکہ عناصر کا ہیونی مشترک ہے کیونکہ ایک عنصر دوسرے
عنصر سے بدلتا رہتا ہے لہذا وہ امور مختلفہ کے لئے مبداء نہیں ہو سکتا۔

شرح قولہ فصل: مایعہم الاجسام کی یہ پانچویں فصل ہے جس میں صورت نوعیہ کو ثابت کیا گیا ہے
چنانچہ عنوان معین کیا ہے کہ صورت نوعیہ کے اثبات میں، اس صورت کے اثبات
میں کہ جو نوع کی طرف منسوب ہے تقبوس اور تحصیل میں کیونکہ جسم اس کے ذریعہ قائم اور حاصل ہوتا ہے۔
اس کا دوسرا نام صورت طبعیہ بھی ہے اس وجہ سے کہ یہی قوت جسم کے حرکت و سکون کے لئے مبداء ہیونی ہے
قولہ اعلم: مشابہ جسم میں تین اجزاء مانتے ہیں، ہیونی، صورت جسمیہ، صورت نوعیہ۔ جس سے جسم نوع میں
تبدیل ہوتا ہے اور اس سے مختلف آثار صادر ہوتے ہیں انواع کے اختلاف کے لحاظ سے جیسے حرکت،
سکون، احتراق، ترطیب۔ حتیٰ کہ ہر جسم نوعی خارج میں مادہ، صورت جسمیہ اور بذکورہ مبادی کا مبداء جس کا
نام صورت نوعیہ ہے اس سے مرکب مانتے ہیں۔ اور حکماً اشراقیہ کے یہاں مشہور قول یہ ہے کہ جسم ان کے
نزدیک صورت جسمیہ بسیط کا نام ہے۔ البتہ اجسام نوع میں اعراف قائم بالجسمیہ سے تبدیل ہوتے ہیں
قولہ صورۃ اخزی: جس دوسری صورت کے ذریعہ اجسام نوع میں تقسیم ہوتے ہیں اور وہ دوسرے
آثار کا مصدر بھی ہوتی ہے۔

قولہ بساثر آثار: مثلاً حرارت اور یوست الگ کے لئے اور رطوبت اور برودت پانی کینے
قولہ لالہ ہیونی: اختصاص بعض جز اور آثار کے ساتھ ہیونی کی وجہ سے نہیں ہے کیونکہ یہ کام تو
توثرہ کا ہے اور ہیونی قابل ہوتا ہے فاعل مؤثر نہیں ہوتا۔
قولہ کما سیجی: البیات کے فن ثانی میں واجب بالذات عالم بالکلیات ہے کے عنوان کے
تحت اس مسئلے کو ذکر کریں گے۔

فینبذ ان یكون للجسمية العامة ای الصورۃ الجسمیة المتشابهة فی
جميع الاجسام او صورۃ اخری لاسبیل الی الاول والالاشترکت الاجسام
كلها فی ذلك فتعین الثانی وهو المطلوب لا یخفی علیك انه لا بد لاختصاص
الاجسام بصورها النوعیة من سبب وقد ذهبوا الی ان الاختصاص
فی الاجسام العنصریة لان الهادة العنصریة قبل حدوث صورۃ فیها
كانت متصفة بصورۃ اخری لاجلها استعداد لقبول الصورۃ اللاحقة
واما فی الاجسام الفلكیة فلان لكل مادة مخالفة بالهاهیة لهادة

الفلك الآخر وكل مادة فلكية لا تقبل الا الصورة التي حصلت فيها،

ترجمہ

اور اس وقت یا تو یہ جسمیہ عامہ کی وجہ سے ہوگا، یعنی اس صورت جسمیہ کی وجہ سے کہ جو تمام اجسام میں مشابہ ہے یا صورت اخری کی وجہ سے ہوگا۔ اول صورت باطل ہے ورنہ تمام اجسام اس میں مشترک ہو جائیں گے۔ پس ثانی صورت متعین ہے اور یہی مطلوب ہے۔ آپ پر یہ بات مخفی نہ رہے کہ صورت نوعیہ کے ساتھ تمام اجسام کے اختصاں کے لئے سبب کی ضرورت ہے۔ اور اس کی طرف حکماہ گئے ہیں کہ اجسام عنصریہ میں اختصاں اس وجہ سے ہوتا ہے کہ مادہ عنصری اس میں صورت کے حدوث سے پہلے ایک دوسری صورت کے ساتھ متصف ہوا تھا۔ اس وجہ سے صورت لاحقہ کے قبول کرنے کی استعداد پیدا ہوئی ہے۔ اور بہر حال اجسام فلكیہ میں تو اس وجہ سے کہ ہر فلک کا مادہ دوسرے فلک کے مادہ کے ماہیت میں مختلف ہے اور ہر مادہ فلكی سی صورت کو قبول نہیں کرتا مگر اس کو جو اس میں موجود ہوتی ہے۔

تشریح قولہ المشابہة: جسمیہ کے ساتھ مشابہت کی قید سے شارح جسمیہ کو طبیعیہ نوعیہ ہونے پر اشارہ کر رہے ہیں۔

قولہ لاسبیل الی الاول: پہلی صورت یہ تھی کہ مذکورہ اختصاں جسمیہ عامہ کی وجہ سے ہو۔
قولہ لا اشتراك الاجسام: یعنی تمام اجسام چیز میں مشترک ہو جائیں گے۔

قولہ متعین الثانی: اور وہ یہ ہے کہ بعض اجسام کا بعض چیز کے ساتھ اختصاں میں صورت اخری کی وجہ سے ہوتا ہے جو اجسام کو نوع میں تقسیم کر دیتا ہے۔

قولہ لا یخفی: یہ امام رازی کا اعتراض ہے جو حکماہ پر کیا گیا ہے۔ یہاں پر اسی کو شارح بیان کرتے ہیں
قولہ من سبب: سبب کے متعین کرنے میں شلسل محال لازم آئے گا۔

قولہ استعدادات: لہذا دوسرے سبب کی ضرورت نہیں ہے جس سے شلسل متعین کی نوبت آئے۔

قولہ التي حصلت فيها: لہذا فلک میں بھی کسی دوسرے سبب کی ضرورت نہیں ہے جس سے شلسل محال لازم آئے۔

وقیل لہ لا یجوز ان یکون الاختصاص بالاثار فی العناصریات لان مادتها قبل الاتصاف بكل کیفیتہ کانت موصوفة بکیفیة اخری لاجلہا استعدادت لقبول کیفیة اللاحقة وفي الفلکیات لان مادة کل فلك لا تقبل الا کیفیة الحاصلة لہا فلا یحتاج الی اثبات الصورة النوعیة

ترجمہ

اور بعض نے کہا کہ ایسا کیوں نہ ہو کہ اختصاص عنصریات میں آثار کی بنا پر ہو، کیونکہ عنصریات کا مادہ ہر کیفیت کے ساتھ متصف ہونے سے قبل دوسری کیفیت کے ساتھ متصف تھا اسی کیفیت کی وجہ سے کیفیت لاحقہ کے قبول کرنے کی استعداد پیدا ہوئی ہے۔ اور فلکیات میں اس وجہ سے ہے کہ ہر فلک کا مادہ نہیں قبول کرتا مگر اس کیفیت کو جو اس کو حاصل ہوتی ہے۔ لہذا صورت نوعیہ کو ثابت کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔

تشریح

قولہ لم یاجوزنا: امام کا جواب۔ سابق اعتراض پر جو رد کیا گیا ہے۔ یہاں اس کا جواب دیا جاتا ہے۔ کہ عنصریات میں اختصاص بعض اجسام کا بعض مکان کے ساتھ جائز ہے آثار کی وجہ سے ہو۔ اور اختلاف فی اختصاص الحیز فی العنصریات ان میں آثار کی وجہ سے ہو۔ تو اشتراک لازم نہ آئے گا۔

قولہ استعداد: لہذا کیفیت لاحقہ و سابقہ کے مابین صورت نوعیہ لانے کی کوئی ضرورت نہیں۔
قولہ فلا حاجتہ: گویا امام رازی نے صورت نوعیہ کا انکار فرمایا اور اس کو بلا ضرورت ہونا ثابت کیا۔ اس کے رد میں آگے عبارت میں جواب دیا جا رہا ہے۔

وقد یجاب بان العلم ببداهة ان حقيقة النار مخالفة لحقيقة الهاء فلا بد من اختلافها بامر جوهری مختص، واعلم ان دليلهم لو تم لدل على ان لا تشارك الاجسام مبدأ فيها واما ان ذلك المبدأ واحد او متعدد فلا دلالة له عليه ولعلمهم انما اقتصر واهل الواحد لعدم احتياجهم الى الزائد فان قيل هذا مناف لقولهم الواحد لا يصد عنه الا الواحد قلنا امتناع صدور المتعدد عن الواحد مشروط بعدم تعدد الجهات في الواحد والصوره النوعية وان كانت امرا واحدا بالذات الا انها متعددة الجهات بقتضى بكل جهة ما يناسبها،

ترجمہ

اس کا جواب دیا گیا ہے کہ ہم بدہتہ جاتے ہیں کہ آگ کی حقیقت پانی کی حقیقت کے خلاف ہے لہذا ان کا یہ اختلاف کسی نے جوہری کی وجہ سے ہونا ضروری ہے جو اسی کے ساتھ خاص ہو۔ اور جان لو کہ اگر ان کی دلیل تام ہے تو صرف اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اجسام کے آثار کے لئے ان میں کوئی مبدأ ہوا کرتا ہے اور شاید انہوں نے واحد پر اکتفا کر لیا ہو اس لئے کہ ان کو اس سے زائد کی حاجت نہیں ہے۔ تو ہم جواب دیں گے کہ واحد سے متعدد کے صدور کا حال

7/2

ہونا اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ واحد میں جہات متعدد نہ ہوں اور صورت نوعیہ اگرچہ امر واحد ہی ہے بالذات، لیکن اس کی متعدد جہات ہیں۔ ہر جہت سے اس کے مناسب تقاضہ کرتی ہے۔

قولہ جوہر مختص: نہ کہ آثار اور خصوصیات کے ذریعہ، کیونکہ آثار سے خاصیت تبدیل ہوتی ہے حقیقت مختلف نہیں ہوتی اور یہاں حقیقت میں اختلاف کا مسئلہ ہے لہذا کوئی امر جوہری مستقل بنفسہ ہی اختلاف کا سبب ہو سکتا ہے۔ اور وہ صورت نوعیہ ہے۔ اس لئے صورت نوعیہ کا جسم میں ہونا ضروری ہے۔

قولہ دلیلہم: شارح نے معمولی رد و بدل کے ساتھ محاکمات کی عبارت اس جگہ نقل کی ہے۔ خود یہ شارح کا اعتراف نہیں ہے۔

قولہ لعلہم: اس کا مطلب یہ ہے کہ دلیل اگر غیر واضح ہے تو ہمارے لئے کوئی مضمر نہیں۔ کیونکہ مطلوب مہم یعنی نفس مبدا کا جسم میں پایا جانا ثابت تو ہو ہی جاتا ہے اور جہاں تک اس تعیین کی ضرورت کا سوال ہے کہ مبدا واحد ہے یا کثیر تو اس میں قرینہ وحدانیہ کافی ہے اور وہ قرینہ یہ ہے کہ ترکیب سے ناسدگی حاجت نہیں ہے۔

قولہ بعدم تعدد الجہاد: لیکن اگر متعدد جہات سے واحد میں پائی جاتی ہوں گی تو اس کے مختلف آثار کا صدور ہو سکتا ہے۔

قولہ ماینا سبہا: لہذا قانون اپنی جگہ درست ہے اور صورت نوعیہ کے مبدا واحد ہونے میں کوئی منافات بھی نہیں ہے۔

ہدایۃ

یرتفع بہا الاشتباہ فی کیفیت التلازم المذکور للہیونی والصورۃ، واعلم ان الہیونی لیست علتہ للصورۃ لانہا لا تكون موجودۃ بالفعل قبل وجود الصورۃ لہا مران اراد ان الہیونی لا تتقدم علی الصورۃ تقدا ذاتیا فیرد علیہ ان الثابت فیما سبق هو ان الہیونی یمتنع انفکا کما عن الصورۃ ولا یظہر منہ الا ان الہیونی لا تتقدم علی الصورۃ تقدا ذاتیا واما انہا لا تتقدم ذاتیا فغیر معلوم منہ وان اراد انہا لا تتقدم علی الصورۃ تقدا نامانیا فحینئذ ان اراد بقولہ والعلۃ الفاعلیۃ للشیء یجب ان تكون موجودۃ قبلہ انہا یجب تقدمہا علی المعلول بالذات فہسلم ینکن لا

يَحْصُلُ الْمَطْلُوبُ مِنَ الْمُتَقَدِّمَتَيْنِ وَإِنْ أَمْرًا دَانَهَا يَجِبُ تَقَدُّمُهَا عَلَيْنَا
بِالزَّمَانِ فَهَذَا مَنُوعٌ فَإِنَّ الْوَاجِبَ وَالْعَقْلَ الْأَوَّلَ مُتَسَاوِيَانِ بِحَسَبِ الزَّمَانِ

ترجمہ

ہیوئی اور صورت جسمیہ کے درمیان جو لزوم کی کیفیت ہے اس ہدایت کے ذریعہ
اس کا اشتباہ ختم ہو جائے گا۔ اور جان لو کہ ہیوئی نہیں ہے علت صورت جسمیہ

کے لئے کیونکہ وہ صورت کے وجود سے پہلے موجود بالفعل نہیں ہوتا۔ جیسا کہ گذر چکا ہے۔ اگر اس سے
مراد یہ ہے کہ ہیوئی صورت سے مقدم نہیں ہوتا تقدم زمانی کے لحاظ سے، تو یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ
ما سبق میں جو ثابت ہوا کہ ہیوئی کا انفکاک صورت سے محال ہے۔ اس سے صرف یہ ظاہر ہوتا ہے، مگر
ہیوئی صورت پر تقدم زمانی کے اعتبار سے مقدم نہیں ہوتا۔ اور یہ حال یہ کہ وہ تقدم ذاتی میں بھی
مقدم نہیں ہوتا۔ تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا۔ اور اگر ارادہ کیا ہے کہ ہیوئی صورت سے تقدم زمانی
میں مقدم نہیں ہوتا تو اس وقت اس قول والعلیۃ الفاعلیۃ الخ کہ شے کی علت فاعلی کے لئے ضروری
ہے کہ وہ اس سے پہلے موجود ہو۔ سے مراد کیا ہے کہ علت کا مقدم ہونا معلول سے بالذات واجب ہے
تو مشکل ہے لیکن اس صورت میں دونوں مقدمات سے مطلوب حاصل نہیں ہوتا۔ اور اگر اس قول سے مراد
یہ لیا ہے کہ علت کا مقدم ہونا معلول سے بالزمان واجب ہے تو یہ ممنوع ہے کیونکہ واجب اور عقل
اول باعتبار زمان کے مساوی ہیں۔ (فلاسفہ کے نزدیک)

قولہ الہدایۃ: عام طور پر ہدایت کا لفظ لاکر یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ مسئلہ مشکل ہے
غور سے سنو۔ نیز یہ کہ اشتباہ غلالت ہے اور اس کا دور ہونا ہدایت ہے اور

شرح

ہدایت تک رسائی خدا کے ہاتھ میں ہے۔

قولہ للہیوئی والصورت: فلاسفہ کے یہاں یہ طے شدہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان تلازم وجود
میں یا تو اس وجہ سے ہوتا کہ ایک دوسرے کے لئے علت موجود ہے۔ یا دونوں چیزیں تیسری چیز کی
معلول ہوں اور تیسری چیز ان کے لئے علت ہوں لہذا صورت اور ہیوئی کی حالت میں اشتباہ پیدا ہوا
کہ دونوں میں سے علت کون ہے اور معلول کون ہے۔ اس اشتباہ کو دور کرنے کے لئے ہدایت کا
عنوان لایا گیا ہے۔

قولہ واعلم: اس عنوان کے تحت مصنف نے من احتمال بیان کیلئے۔ مگر ان احتمالات کی ضرورت
اس لئے نہیں ہے کہ جب یہ اس بات کو ثابت کر چکے کہ ہیوئی اور صورت میں تلازم ہے تو ظاہر ہے کہ
تلازم بغیر علت موجبہ کے نہیں ہو سکتا کیونکہ دونوں میں رابطہ کا ذریعہ علت موجبہ ہی ہوا کرتا ہے۔
ہذا میںوں کا خیال بیان کرنے کی ضرورت نہ تھی مگر اپنا اپنا حجان اور خیال ہے۔

قولہ لہذا: انہوں نے بیان کیا ہے کہ ہیولی کا انفکاک صورت سے محال ہے۔
 قولہ تقدما ذاتیا: یعنی تقدم ذاتی کی نفی کی ہے۔ تقدم ذاتی کہتے ہیں کہ شے اپنے وجود میں اس کی
 محتاج ہو اور اس کے وجود پر اس کا وجود موقوف ہو۔ تو موقوف علیہ کو مقدم ذاتی کہیں گے۔ اور اس
 کیفیت کو تقدم ذاتی کہا جاتا ہے۔

قولہ تغیر معلوم: لہذا لہذا مگر کا حوالہ دینا درست نہیں ہے۔
 قولہ المتقدمین: ہیولی صورت سے قبل بالفعل موجود نہیں ہوتا۔ علت فاعلی پہلے موجود ہوتی ہے۔
 قولہ بحسب الزمان: کوئی مقدم اور موخر زمانے کے لحاظ سے نہیں ہیں حالانکہ واجب علت
 فاعلی ہے اور عقل اول اس کا معلول ہے۔

والصورۃ ایضا لیست علتہ للہیولی لان الصورۃ انما یجب وجودہا مع الوجود
 الشکل او بالشکل، قبل لانہا لیست علتہ فاعلیۃ للشکل والالامتزکت الاجسام
 کلہا فی الشکل علی ما بیناہ ولا علتہ قابلیۃ لان القابل هو الہیولی فلا تقدم
 یوجب وجودہا الفائض عن العلة المفارقة علی الشکل فوجب وجودہا
 مع الشکل ان لم تتوقف علیہ او بہ ان تتوقف علیہ،

ترجمہ اور صورت بھی ہیولی کے لئے علت نہیں ہے کیونکہ صورت کا وجود شکل کے ساتھ
 واجب ہے یا شکل کے بعد واجب ہے۔ امتزاج کیا گیا ہے کہ صورت شکل کیلئے
 علت فاعلی نہیں ہے ورنہ تمام اجسام ایک شکل میں مشترک ہو جاتے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور
 علت فاعلی بھی نہیں ہے کیونکہ قابل تو صرف ہیولی ہی ہے۔ لہذا صورت مقدم نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ علت
 مفارقة سے ایسے وجود کا جو کہ فائض ہے واجب ہے کہ مقدم ہو شکل سے۔ لہذا صورت کا وجود شکل کے
 ساتھ ہو گا اگر شکل صورت پر موقوف نہ ہو۔ یا اس کے بعد ہوگی اگر اس پر موقوف ہو۔

تشریح قولہ والصورة ایضا: اس قاعدہ پر معروف شارح ملا دارہ نے دلیل پیش کیا
 ہے جو شارح نے قبل سے بیان کیا ہے۔ اس کی دلیل ہے کہ صورت کا وجود شکل
 کے ساتھ یا شکل کے بعد واجب ہے۔

قولہ علی ما بیناہ: بیان کی عبارت قدریقال لتوجیہ هذا المقام الخٹے شروع ہے۔
 قولہ عن العلة المفارقة: علت مفارقة عقل اول کو کہتے ہیں۔ اور مفارقة اس لئے کہا جاتا ہے کہ
 عقل اول مادہ سے مجرود ہوتی ہے۔

اقول فیہ نظر لانہ لا یلزم من نفی ان تكون الصورة علة فاعلیة او قابلیة
 للشکل نفی العلیة مطلقا لجان ان تكون شرطا فلا یلزم نفی تقدما علی
 الشکل وایضا لمدکور فیما سبق هو ان الصورة لو كانت مخصصة للشکل
 المعین بالعلتة الفاعلیة المفارقة لزم الاشتراک الیذا کور لانها لو كانت
 علة فاعلیة لزم ذلك بل هو خلاف الواقع،

ترجمہ

میں کہتا ہوں اس میں اعتراض ہے اس لئے کہ صورت کے علت فاعلی یا قابلی کی نفی
 شکل اول کے لئے مطلق علت کی نفی لازم نہیں آتی کیونکہ جائز ہے کہ وہ شرط ہو۔
 لہذا صورت کے تقدم کی نفی شکل پر ضروری نہیں ہے۔ نیز ما سبق میں مذکور ہے کہ اگر صورت جسمیہ شکل کے
 لئے مخصص ہے علت مفارقة کے ذریعہ سے تو مذکورہ بالا اشتراک تمام اجسام کا لازم آتا۔ نہ یہ کہ اگر علت
 فاعلی ہوگی تو اشتراک مذکور لازم آئے گا۔ بلکہ یہ واقع کے خلاف ہے۔

تشریح | قول اول دینے سے تقدم بالفاعلیة خاص ہے اور تقدم بالعلیة عام ہے اور خاص
 کی نفی سے عام کی نفی لازم نہیں آتی۔

قولہ فلا یلزم: شرط چونکہ علت فاعلی کا تتمہ ہے لہذا علت فاعلی کی نفی سے شرط کی نفی بھی ساتھ میں ہوگی۔
 قولہ وایضا مما: اب معرمن کے حوالہ کار د کرتے ہیں کہ حوالہ واقع کے خلاف ہے۔

وقد یقال الشکل هو الھیأة الحاصلة بسبب احاطة الحد او الحد وبلقدا
 وتلك الھیأة متاخرتة عن وجود ذلك الحد او الحد و هو متاخر عن
 وجود الحد الذي هو الحد و هو متاخر عن الجسم المتاخر عن الصورة
 لوجوب تاخر الكل عن الجزء فاذا الشکل متاخر عن الصورة بهذہ المراتب
 فکیف یقال انهما مع الشکل او متاخر عنهما،

ترجمہ

اور کہا جاتا ہے کہ شکل ایک ایسی ہیأت کا نام ہے جو مقدار کو ایک حد یا چند حدود
 کے ذریعہ کے احاطہ کرنے کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے۔ اور یہ ہیأت حد یا حدود
 کے وجود سے موخر ہے۔ اور حد یا حدود مقدار کے وجود سے موخر ہیں مقدار جو محدود کا نام ہے اور
 مقدار موخر ہے اس جسم سے جو صورت جسمیہ سے موخر ہے۔ کیونکہ کل کا موخر ہونا جز سے واجب ہے لہذا
 شکل صورت سے مذکورہ مراتب میں موخر ہے لہذا یہ کیسے کہا گیا کہ صورت شکل کے ساتھ ہوگی یا اس سے موخر۔

تشریح

قولہ وقد یقال : اب یہاں سے امام رازی کا استدلال جو انہوں نے شرح اشارات میں لکھا ہے، نقل کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ متن میں دعویٰ کیا گیا ہے کہ صورت شکل کے ساتھ یا اس کے بعد ہوتی ہے۔ اس قول پر معارفہ کرنا مقصود ہے۔
قولہ تلك الهيئة : کیونکہ جب تک احاطہ حدود نہ ہوگا ہیئت موجود نہ ہوگی۔
قولہ بعد المراتب : پہلے صورت، پھر جسم، پھر مقدار پھر احاطہ حدود پھر ہیئت پھر شکل ہوتی ہے

واجاب عنه المحقق الطوسي بان هذا البيان يفيد تاخر الشكل عن ماهية الصورة لا عن الصورة المشخصة والذی ندعیہ عدم تاخر الشكل عن الصورة المشخصة لاحتیاجها فی تشخصها الی التناهی والشکل ولا بعد ان یمتاج الشئ فی تشخصه الی ما یتاخر عن ماهیته کالجسم المحتاج فی تشخصه الی الاین والوضع المتاخرین عنه فاذن التناهی والتشکل غیر متاخرین عن الصور المشخصة من حیث هی متشخصة وان كانا متاخرین عن ماهیتهما

ترجمہ

شرح اشارات میں اس کا جواب محقق طوسی نے دیا ہے کہ مذکورہ بیان شکل کے تاخر کا فائدہ دیتا ہے ماہیت صورت سے نہ کہ صورت مشخصہ سے جس کا ہم دعویٰ کر چکے ہیں صورت مشخصہ سے شکل کا موخر ہونا کیونکہ صورت محتاج ہوتی ہے اپنی تناہی اور شکل میں شکل کی طرف۔ اور کوئی بعید نہیں ہے کہ ایک چیز میں اپنے تشخص میں کسی ایسی چیز کی طرف محتاج ہو، وہ محتاج ایہ موخر ہو، محتاج کی ماہیت سے جیسے جسم اپنے تشخص میں این اور وضع کا محتاج ہوتا ہے اور یہ دونوں جسم سے موخر بھی ہیں۔ پس اس وقت تناہی اور شکل صورت مشخصہ سے بحیثیت تشخص ہونے کے موخر نہیں ہیں۔ اگرچہ یہ دونوں صورت مشخصہ کی ماہیت سے موخر ہیں۔

تشریح

قولہ فی تشخصها یعنی فلاسفہ کا قول کہ صورت کا وجود شکل کے ساتھ ہوگا۔ یا شکل کے بعد ہوگا۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ شکل کا وجود مقدم ہے صورت کے وجود سے یا پھر شکل کے بعد ہے اور یہ دعویٰ کہ شکل صورت مشخصہ سے موخر نہیں ہوتی کیونکہ صورت مشخصہ اپنے تشخص میں تناہی اور شکل کی محتاج ہے

قولہ الی الاین والوضع : خلاصہ یہ ہے کہ صورت اور شکل کے دو درجے ہیں ایک ماہیت کا اور دوسرا تشخص کا۔ یعنی صورت بدرجہ ماہیت اور بدرجہ تشخص۔ ادا یہی ہے شکل بدرجہ ماہیت اور بدرجہ تشخص۔ لہذا اصل ترتیب وہی ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے کہ شکل مقدم اور صورت موخر ہوتی ہے مگر شکل مقدم ہے صورت

تخصیہ پر کیونکہ صورت مشخصہ کے لئے پہلے تناہی اور شکل ضروری ہے اس لئے صورت مشخصہ بعد میں ہے اور شکل پہلے ہے۔ اور ماہیت صورت ہے وہ شکل کے بعد میں نہیں ہے۔ کیونکہ وہ تو جزر جسم ہوتی ہے اور جزر جسم ہونے کی وجہ سے جسم پر بھی مقدم ہے کیونکہ جزر کل پر مقدم ہوتا ہے تو صورت جسمیہ شکل سے مقدم بھی ہے ماہیت کے درجہ میں۔ اور صورت موخر بھی ہے شخص کے درجہ میں۔ لہذا اس میں تعجب نہیں ہونا چاہئے جس طرح این اور وضع ماہیت جسم سے موخر میں کیونکہ یہ دونوں جسم سے متعین ہوتے ہیں۔ اور یہ جسم شخص سے مقدم بھی ہوتے ہیں کیونکہ ثابت ہوا کہ مخصوص جسم اپنے وجود خارجی میں این اور وضع کا محتاج ہے۔

والانسب حينئذ ان يقول لان الصور ة متاخرة عن الشكل قطعاً ولقائل ان يقول احتياج الصور ة في لتخصيها اليها غير معقول لانه ان كان الى الجزئي منها الزوال الشخص بزواله وليس كذلك فان الشمعة المشخصة المعينة باقية مع تبدل افراد التناهي والشكل فايها وان كان الى الكلي فذلك باطل قطعاً فاننا نعلم بالضرورة ان انضمام الشكل الكلي مثلاً الى الصورة لا يفيد لتخصيها ،

ترجمہ

اور اس وقت زیادہ مناسب ہے یہ کہ مصنف فرماتے اس لئے کہ صورت موخر سے شکل سے یقیناً۔ اور معتز میں کے لئے گنجائش تھی کہ کہتے کہ صورت کا لئے شخص میں ان دونوں کا محتاج ہونا معقول نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر ان دونوں کی جزئی کی طرف احتیاج ہے۔ تو البتہ شخص اس کے زائل ہونے سے زائل ہو جائے گا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ شمعہ مشخصہ معینہ تناہی اور شکل کے افراد کے تبدیل ہونے کے باوجود باقی رہتی ہے اور اگر ان کے کلی کی احتیاج ہو تو یہ بالکل غلط ہے کیونکہ برابہتہ جانتے ہیں کہ شکل کلی کا انضمام مثلاً صورت کی طرف اس کے شخص کا نافعہ نہیں دیتا۔

تشریح

قولہ دلتان ان يقول: محققاً طوسی کے قول کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر تمہاری مراد یہ ہے کہ معین شکل یعنی یقیناً شخصی کے ساتھ صورت کی علت ہے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کیونکہ متعین شکل زائل ہو جاتی ہے۔ باوجودیکہ صورت مشخصہ باقی رہتی ہے جیسے شمعہ میں اور اگر کہتے ہو کہ شکل کلی علت ہے تو یہ ہم نہیں مانتے۔
قولہ وليس كذلك: بلکہ شکل جزئی زائل ہو جاتی ہے مگر صورت مشخصہ باقی رہتی ہے۔ معلوم ہو۔

ہوا کہ یہ علت نہیں ہے۔

والشکل لا يوجد قبل الهيولى فهى اما متقدمة عليه او معه فلو كانت الصورة
 علت لوجود الهيولى لكانت متقدمة على الهيولى بالذات والهيولى متقدمة
 على الشكل بالذات او معه بحكم البقعة الثانية فكانت الصورة متقدمة
 على الشكل بالذات لان المتقدم على المتقدم على الشئ والمتقدم على مامع
 الشئ متقدم عليه هف بحكم المقدمة الاولى وانت تعلم ان الحكم بان
 المتقدم على مامع الشئ متقدم على ذلك الشئ لا يظهر صحته فى التقدم و
 المعية الذاتيين وقد يقال الهيولى متقدمة على الشكل قطعا بنا وعلى ان
 لحوق الشكل انما هو بمشاهدة الهيولى وحينئذ لا يحتاج الى المقدمة المنوعة

ترجمہ

اور شکل ہیولی سے قبل نہیں پائی جاتی پس وہ یا تو اس پر مقدم ہوگی یا اس کے
 ساتھ ہوگی۔ پس اگر صورت وجود ہیولی کے لئے علت ہوتی تو البتہ وہ ہیولی سے

بالذات مقدم ہوتی۔ اور ہیولی مقدم ہے شکل سے بالذات یا اس کے ساتھ ہوتا ہے دوسرے مقدم
 کی رو سے لہذا صورت مقدم ہوتی ہے شکل سے بالذات۔ اس لئے کہ مقدم علی لثے پر جو مقدم ہوتا ہے
 سے اور وہ جو مقدم مع لثے ہے اس پر تو تھے پر بھی مقدم ہوتا ہے۔ اور فلاں مفروض ہے پہلے
 مقدم کی رو سے اور آپ جانتے ہیں کہ مقدم علی مانع لثے مقدم علی ذلك لثے کا حکم تقدم اور معیت
 ذاتی کی صورت میں اس کا درست نہیں ہوتا۔ اور کہا جاتا ہے کہ ہیولی مقدم ہوتا ہے شکل سے قطعاً کیونکہ
 شکل کا لحوق ہیولی کی شرکت سے ہوا کرتا ہے۔ لہذا اس وقت مقدم ممنوعہ کی ضرورت نہ رہے گی۔

تشریح

قولہ لا يوجد: جیسا کہ عنقریب آئے گا کہ شکل کا لحوق ہیولی کی شرکت سے ہوتا ہے
 قولہ فلو كانت: خواہ واسطہ بن کر یا کہ بن کر دونوں کی نفی کرنا ہے۔

قولہ هف: یعنی صورت کا بالذات مقدم ہونا شکل سے۔

قولہ المقدمة الاولى: جو متن میں گزر چکا ہے کہ صورت یا شکل کے ساتھ ہوگی یا اس کے بعد ہوگی۔

قولہ وقد يقال: یہاں سے وانت تعلم کے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔

قولہ لحوق الشئ: جب تک ہیولی شریک نہ ہوگا شکل نہیں بن سکتی۔

قولہ الى المقدمة المنوعة: وہ یہ کہ المتقدم علی مانع لثے مقدم علی ذلك الشئ مع الشئ پر جو

چیز مقدم ہے وہ نئے پر بھی مقدم ہوگی۔ دوسرے لفظ میں یہ سمجھ لو کہ ہیولی اور شکل دونوں ساتھ ہوتے

ہیں اور صورت ہیونی سے مقدم ہوتی ہے لہذا جو ہیونی کے ساتھ ہے یعنی شکل اس پر بھی مقدم ہوگی۔

فان وجود کل منہا عن سبب منفصل ہذا مبنی علی مانہا عہوا من ان المتلازمین یجب ان یکون احدهما علتہ موجبة للاخر او یکون معلولہ علی علتہ موجبة لہما لیتحقق التلازم اذ العلة الموجبة ما یمتنع تخلف المعلول عنہ سواء كانت علتہ تامہ او جزء الخیر انہا فہی مستلزمتہ للمعلول بالعکس او احد المعلولین مستلزم لہا وہی مستلزمتہ للمعلول الآخر وبالعکس ،

ترجمہ و پس اس وقت دونوں کا وجود کسی سبب منفصل کے ذریعہ ہوگا۔ یہ دعویٰ ان کے اس زعم پر مبنی ہوگا کہ متلازمین میں سے ایک کے لئے واجب ہے کہ وہ علت موجبہ ہے دوسرے کے لئے۔ یا پھر دونوں کسی علت موجبہ کے معلول ہیں تاکہ تلازم متحقق ہو جائے کیونکہ علت موجبہ وہ ہے کہ اس سے معلول کا تخلف محال ہے خواہ وہ علت تامہ ہو یا اس کا جزو اخیر ہو۔ نہیں معلول کے لئے وہ مستلزم ہوتی ہے اور اس کا برعکس بھی ہے۔ یا پھر معلولین میں سے ایک اس کے لئے مستلزم ہو، اور دوسرے معلول آخر کے لئے مستلزم ہو۔ یا اس کے برعکس ہو۔

شرح قولہ فان وجودہ جب پہلی دونوں صورتیں باطل ہیں تو یہ تیسری بھی باطل ہے۔
قولہ سبب منفصل: سبب منفصل جو اجسام سے جدا ہو وہ عقل عاشر ہے۔

قولہ علی مانہا عہوا: سابق میں مصنف کی قائم کردہ ہدایت گندگی ہے جس میں ہیونی اور صورت کے درمیان تلازم کی کیفیت بیان کرنے وقت کہا گیا ہے۔ ہیونی صورت کے لئے اور صورت ہیونی کے لئے علت نہیں ہے۔ لہذا دونوں ملکر تیسری چیز کے معلول ہیں اور تیسری چیز ہی ان کی علت ہے۔

قولہ لیتحقق التلازم: گویا ان کے نزدیک دو چیزوں کے درمیان لزوم کی یہی دو صورتیں ہیں کہ ہر ایک دوسرے کی علت ہو یا دونوں کسی تیسری کے معلول ہوں۔

قولہ تخلف المعلول عنہ: یعنی ایسا نہ ہو کہ علت پائی جائے اور معلول نہ پایا جائے۔

قولہ او جزء اخیر: جزو اخیر ان کی اصطلاح میں شرط کو کہتے ہیں۔ نیز یہ کہ علت موجبہ اور علت تامہ میں عام خاص کی نسبت ہے۔ علت موجبہ عام ہے اور علت تامہ خاص ہے کیونکہ علت صوری علت موجبہ ہے۔ جب یہ پائی گئی تو معلول پایا جائے گا مگر یہاں علت تامہ نہیں پائی جاتی۔

قولہ وبالعکس: یعنی معلول علت موجبہ کیے مستلزم ہے مگر عکس لغوی ہے اصطلاحی نہیں ہے۔

وہہنا بحث لانہ ان اعتبار فی العلة الموجبة الایجاد فلا نسلم انہ اذا الحرکین۔

احدا المتلازمین علت موجبة للاخر اولم یكونا معلولی علت موجبة لهما لزم
امكان الفراد احدهما عن الآخر وهو ظاهر وان لم یعتبر لم یلزم ان تكون
الهیولی علت فاعلیة علی تقدیر كونها علت موجبة فلا یكون وصف العلة بالفاعلیة
فیما سبق مناسبا للمقام

ترجمہ اس پر بحث ہے کیونکہ اگر علت موجبیہ میں ایجاد کا اعتبار کیا جائے تو ہم تسلیم نہیں کرتے
کہ جب متلازمین میں سے کوئی ایک دوسرے کے لئے علت موجبیہ نہ ہو یا دونوں
کسی تیسری علت موجبیہ کے معلول نہ ہوں تو دونوں متلازمین کا ایک دوسرے سے جدا ہونا لازم آئے
اور یہ بالکل ظاہر ہے اور اگر علت موجبیہ میں ایجاد کا اعتبار نہ کیا جائے تو لازم نہیں آتا کہ ہیولی علت
موجبیہ ہونے کی صورت میں علت فاعلی بھی ہو لہذا علت کو فاعلی کے ساتھ متصف کرنا ما سبق میں مقام
کے مناسب نہیں ہے۔

تشریح قولہ ہنا بحث : ابھی اوپر جو بیان کیا گیا ہے کہ ہذا منی الخ شارح اس پر بحث کرتے ہیں
قولہ ان لم یعتبر یعنی علت موجبیہ کا علت موجبیہ ہونا اعتبار نہ کیا جائے۔
قولہ علت موجبیہ یعنی علت موجبیہ ہونے کے باوجود علت فاعلی ہونا لازم نہیں ہے جب موجبیہ کو موجبیہ تسلیم
نہیں کیا جائے گا
قولہ مناسبا للمقام : سابق میں ماقبل نے لکھا ہے شے کی علت فاعلیہ شے سے قبل موجود ہوتی ہے۔

ولیس الہیولی غنیة عن الصور ة من کل الوجوہ لہا بینا انہا لا تقوم بالفعل
بدون الصور ة ای بدون ماہیتہا الستی لتستحفظ الماد ة بتوارد افرادہا
علیہا ولونزال صور ة عنہا ولم تقترن صور ة اخرى بہا عدمت الماد ة فتلك
الصور المتوارد ة علیہا کالدعائم تزال واحد ة منها عن السقف وتقام
مقامہا دعائم اخرى فتكون السقف باقیاعلی حالہ بتعاقب تلك الدعائم

ترجمہ اور ہیولی صورت سے مستغنی نہیں ہے پورے طور سے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ کیونکہ
ہیولی بالفعل بغیر صورت کے متقوم نہیں ہوتا۔ یعنی اس کی ماہیت کے بغیر وہ
ماہیت جو مادہ کی حفاظت کرتی ہے افراد صورت کے وارد ہونے کی وجہ سے اس پر۔ اور اگر ایک صورت
ختم ہو جائے اس سے اور دوسری صورت اس کے ساتھ لگی رہے تو مادہ ہی معدوم ہو جائے گا۔ لہذا

مادہ پر وارد ہونے والی یہ صورتیں مانند ستونوں کے ہیں۔ ان میں سے ایک ستون جب ہٹ جاتا ہے، تو دوسرا ستون اس کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔ توجہت اپنی حالت پر باقی رہتی ہے۔ ستونوں کے تعاقب کی وجہ سے۔

تشریح

قولہ لا تقوم: اس سے یہ اشارہ کرنا مقصود ہے کہ ہیولی وجود ذہنی میں صورت کا محتاج ہے ہی نہیں بلکہ خارج میں اس کا محتاج ہے۔ نیز اس کی طرف اشارہ ہے کہ ہیولی اگرچہ ایجاد میں صورت کا محتاج نہیں ہوتا بلکہ اپنے وجود خارجی اور بقا میں صورت کا یقیناً محتاج ہوتا ہے لہذا ہیولی بالکلیہ صورت سے مستغنی نہیں ہے۔

قولہ تستحفظ: صورت جسمیہ کے دو درجے ہیں، بدرجہ ماہیت، اور بدرجہ تشخص۔ شارح نے احتیاج کی نوعیت کی جانب اشارہ کیا ہے۔

قولہ بتوارد: یعنی ایک صورت شخصہ اگر مادہ سے زائل ہوتی ہے تو دوسری اس کی جگہ آجاتی ہے۔ تو بتعاقب: یہی حال ہیولی کے وجود فی الخارج کا ہے کہ متعینہ صورتیں زائل ہوتی اور دوسری متعینہ صورتیں وارد ہوتی ہیں۔ اور ہیولی باقی رہتا ہے۔

ولست الصورة ايضا غنية عن الهيولى من كل الوجود لها بينا انها لا توجد بدون الشكل المقتصر الى الهيولى فالهيولى تقتصر الى الصورة في وجودها وبقائها، اقول فيه بحث اذ لو كان ما ذكره كافيا لاثبات الهيولى هفتقرة الى الصورة في البقاء لكانت الصورة ايضا هفتقرة الى الهيولى فيه لهما تبين ايضا ان الصورة لا توجد بالفعل بدون الهيولى،

ترجمہ

اور صورت بھی ہیولی سے مستغنی نہیں ہے پورے طور پر، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ کہ صورت شکل کے بغیر نہیں پائی جاتی۔ اور شکل ہیولی کی محتاج ہے لہذا ہیولی صورت

کا اپنے وجود اور بقا میں محتاج ہے۔ میں کہتا ہوں اس میں اعتراض ہے۔ اس لئے کہ اگر مصنف کا بیان اس بات کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہوتا کہ ہیولی محتاج ہے اپنی بقا میں تو البتہ صورت بھی اپنی بقا میں ہیولی کی محتاج ہوگی۔ جیسا کہ یہ بھی ظاہر ہو چکا ہے۔ کہ صورت بغیر ہیولی کے بالفعل نہیں پائی جاتی

تشریح

قولہ غنية عن الهيولى: جس طرح ہیولی من کل الوجود صورت سے مستغنی نہیں ہے۔ قولہ لهما بينا: کہ صورت یا تو شکل کے ساتھ ہوگی یا اس کے بعد ہوگی۔

قولہ في وجودها وبقائها: تو ترتیب یہ ہیولی کہ صورت محتاج ہے شکل کی اور شکل ہیولی کی۔ گویا ہیولی اور

صورت میں سے ہر ایک دوسرے کے محتاج ہیں۔ بہت احتیاج دونوں کی جداگانہ ہے بیوی اپنے وجود اور بقا میں صورت کا محتاج ہے اور صورت اپنے وجود خارجی میں مادہ یعنی بیوی محتاج ہے۔
 قولہ بحث : بہت احتیاج پہلے سمجھ لیں کہ بیوی اپنے قیام میں صورت کا محتاج ہے اور صورت اپنے وجود میں بیوی کی محتاج ہے۔

وقد يقال هذا منافيا لما سبق من ان الصورة ليست علة للهيولى اذ لا معنى للعلتها لما يحتاج اليه الشئ في تحققه فلو انفقت الهيولى الى الصورة في الوجود لكانت الصورة علة لها والجواب ان المراد ههنا ان الهيولى مفتقرة الى طبيعة الصورة لا الى الصورة المتشخصة لجوانب انتقامها مع بقا الهيولى والبدن كور سابقا هو ان الصورة المتشخصة ليست علة للهيولى فلامنافاة فيه

ترجمہ

اور کہا جاتا ہے کہ یہ مابقی کے منافی ہے کہ انہوں نے کہا ہے کہ صورت بیوی کے لئے علت نہیں ہے۔ کیونکہ علت کے اس کے علاوہ کوئی معنی نہیں کہ شی اپنے تحقق میں اس کی محتاج ہو۔ پس اگر بیوی صورت کی محتاج اپنے وجود میں ہو تو البتہ صورت اس کے لئے علت ہو جائے گی۔ اور جواب اس اعتراض کا یہ ہے کہ یہاں پر مراد یہ ہے کہ بیوی کی طبیعت صورت کی محتاج ہے۔ صورت متشخصہ کی نہیں۔ کیونکہ صورت متشخصہ کا انتقام بیوی کے باقی رہنے کے ساتھ جائز ہے۔ اور پہلے جو مذکور ہے وہ یہ ہے کہ صورت متشخصہ بیوی کے لئے علت نہیں ہے لہذا دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے۔

تشریح

قولہ هذا منافيا : یہ ایک معارضہ ہے۔ اور اشارہ ہے بیوی کا وجود میں صورت کے محتاج ہونے کی طرف۔

قولہ لكانت الصورة : خلاصہ یہ ہے کہ پہلے تم نے کہا کہ صورت بیوی کے لئے نہیں ہے۔ یعنی بیوی اپنے وجود میں صورت کا محتاج نہیں ہے۔ پھر یہ کہا کہ محتاج ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صورت بیوی کے لئے علت ہے۔ لہذا دونوں قول میں منافات ہے۔

قولہ فلامنافاة : یعنی بیوی طبیعہ صورت کا محتاج ہے صورت متشخصہ کا نہیں ہے۔ اور جہاں علت ہونے کی نفی ہے وہاں صورت سے صورت متشخصہ کی نفی ہے۔ حاصل یہ کہ بیوی صورت کا محتاج ہے یعنی ماہیت صورت کا اور بیوی صورت کا محتاج ہے یعنی صورت معینہ کا۔ جہاں بدلتے سے منافات کا اشکال ختم ہو گیا

والصورة مفتقرة الى الهيولى في تشكها قيل لها تعاير جها التوقف فيهما لم يلزم
الدورا واورا وعليه انه لا يلزم الدور من كون الهيولى مفتقرة الى الصورة
في التشكل وبالعكس اذ يحتاج كل منهما لاني ذاتها بل في تشكها الى ذات
الآخري لا الى تشكها وقد يجاب بان احدهما اذا كانت علة لتشك الآخري
فهي من حيث انها متشخصة تكون متقدمة على تشك الآخري من شخصياتها
الشكل فيلزم تقدمها من حيث انها متشخصة فلو انعكس الامر لدار و
الحق ان الشكل ليس متشخصا بمعنى انه يفيد الهندية بل بمعنى انه لا
لشخص من حيث هو شخص وتقدم العلة يجب ان يكون بذاتها و
لشخصها لا بلوازا لها ولا يتوهان تقدم الملزوم بالذات يوجب تقدم
اللوازم فان العلة الملزومة لعلولها متقدمة عليه بالذات مع
استحالة تقدمه على نفسه

ترجمہ

اور صورت اپنے تشکل میں ہیولی کی محتاج ہے۔ کہا گیا ہے کہ جب توقف دونوں جہات
دونوں میں بدلی ہوئی ہوں تو دور لازم نہ آئے گا۔ اور اسپر ایک اعتراض وارد کیا
گیا ہے کہ دور لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ ہیولی تشکل میں صورت کا محتاج ہے اور اس کے برعکس بھی،
کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا محتاج ہے مگر ذات میں نہیں بلکہ ایک اپنے تشکل میں دوسرے
کی ذات کا محتاج ہے۔ اور اس کا جواب دیا گیا ہے کہ جب ان میں سے ہر ایک دوسرے کے تشکل کے
لئے علت ہے تو وہ بحیثیت شخص ہونے کے دوسرے کے تشکل پر مقدم ہوگا اور اس کے تشخصات میں سے
ایک تشکل بھی ہے لہذا اس کو تقدم بحیثیت تشکل ہونے کے لازم آئے گا۔ پس اگر یہی قصہ دوسری جانب
سے ہو یعنی مذکورہ کا عکس ہو گیا تو دور لازم آجائے گا۔ اور صحیح یہ ہے کہ تشکل اس معنی کے اعتبار سے
شخص نہیں ہوتی کہ ہذیت کا فائدہ دے سکے۔ بلکہ بایں معنی ہے کہ جو شخص کے لئے بحیثیت شخص ہونے کے
لازم ہے۔ اور علت کا تقدم اس کی ذات اور شخص کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ اس کے لوازم کی وجہ سے
اور یہ وہم نہ کیا جائے کہ ملزوم کا بالذات تقدم لوازم کے تقدم کو واجب کرتا ہے۔ اس لئے کہ وہ
علت جو اپنے معلول کی ملزوم ہو بالذات اپنے معلول پر مقدم ہوتی ہے۔ اس کے باوجود کہ شے کا
تقدم علی نفسه محال ہے۔

تشریح

قولہ قيل لها تعاير جها التوقف فيهما لم يلزم الدور
قولہ لم يلزم الدور: کیونکہ ہیولی اپنے بقا میں صورت کا محتاج ہے اور صورت اپنے

تشکل میں بیوی کی محتاج ہے۔

قولہ وبالعکس: یعنی صورت محتاج ہو بیوی اپنے تشکل میں۔

قولہ لای تشکلہا: بیوی اور صورت کے دو درجہ ہیں۔ ایک ماہیت کا درجہ اور دوسرا ان کے تشکل اور شخص کا درجہ، تو دونوں اپنے تشکل میں ایک دوسرے کی ذات کے محتاج ہیں تشکل کے محتاج نہیں ہیں لہذا لازم آنے کی شرط نہ پائی گئی۔ اس لئے دور لازم نہیں آئے گا۔

قولہ وقد یجاب: اس جواب میں دور باقی رکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اور ثابت کیا گیا ہے کہ دور لازم آتا ہے۔

قولہ علی تشکل الاخری: کیونکہ علت واقع ہے اور علت معلول سے مقدم ہوا کرتی ہے۔

قولہ من حیث انها متشکلة: گویا علت سے شخص کے لئے مقدم ہوگی جس میں ماہیت بھی ہے اور شخص

بھی ہے۔

قولہ لای: یعنی دوسرا بھی اگر علت ہے اول کے لئے تو اول سے مقدم ہوگا۔ اور جب مقدم ہوگا تو اپنے شخص کے ساتھ مقدم ہوگا۔ اور اس کے شخص میں سے تشکل ہونا بھی ہے لہذا وہ اپنے تشکل کے ساتھ مقدم ہوگا۔ تو وہی مقدم اور وہی موخر ہوا۔ تو دور لازم آئے گا۔

قولہ والحق: مشارح یہاں سے اعتراض کے ایک مقدمہ کا رد کر کے دور کے لزوم کو باطل کرتے ہیں اور مقدمہ یہ ہے کہ ذم من مشخصاتھا الشکل اور علت کے شخص میں سے تشکل بھی ہے۔

قولہ من حیث هو شخصی: اور وہ جو قاعدہ کلیہ ہے کہ علت معلول سے مقدم ہوتی ہے اس کی صورت یہاں یہ ہے کہ اس کا تقدم بذاتہا ہوتا ہے۔

قولہ لای بلوانہا: لہذا نتیجہ نکلے گا کہ تشکل کا تقدم لازم نہیں آئے گا اس کے ساتھ یہ بھی کہ علت کا تقدم بحیثیت تشکل ہونے کے لازم نہیں آتا۔

قولہ للمعلولہا: جس طرح واجب الوجود علت من ذمہ ہے اور عقل اول معلول اور اس کے لئے لازم ہے، قولہ علی نفسہ: وہ معلول جو اپنی علت کے لئے لازم ہے جیسے عقل اول وہ نفس معلول سے مقدم ہو یہ محال ہے۔

فصل

فی امکان وهو اما الخلاء اما ادبہ البعد المجرد عن البادۃ واكثر اطلاق الخلاء علی المكان الخالی عن الشاغل او السطح الباطن من الجسم الحاوی الیہما من للسطح الظاہر من الجسم المحوی، لان الجسم بکلیتہ فی مکانہ مال لہ فلم

يجز ان يكون المكان امرا غير منقسم لاسمحالة ان يكون المنقسم في جميع
 جهاته حاصل تمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امر منقسم في جهته
 واحدة فقط لاسمحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم في
 جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا لاسمحالة
 الجوهرى ولا يجوز ان يكون حاله في المتكمن والا لا تنقل بانتقاله بل فيما يحويه
 ويجب ان يكون مما سأل السطح الظاهر من المتكمن في جميع جهاته واللام يكن
 مالياً فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر
 من الجسم المحوى وهذا من ذهب المشائين

ترجمہ

یہ فصل مکان کے بیان میں ہے اور وہ یا تو غلط کا نام ہے۔ مراد اس سے وہ بعد ہے
 جو مجرد عن المادہ ہوتا ہے۔ اور غلطاً کا زیادہ اطلاق اس مکان پر ہوتا ہے جو شامل
 سے خالی ہو۔ یا مکان نام ہے جسم حاوی کی سطح باطن کا جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے مماس ہو اس لئے جسم
 پورے طور پر اپنے مکان میں ہوتا ہے اور اس کو بھرے ہوئے ہوتا ہے پس جائز نہیں ہے کہ مکان ایسی
 چیز ہو جو منقسم نہ ہو اس لئے کہ یہ محال ہے کہ جو چیز تمام جہات میں منقسم ہوتی ہو پورے طور پر اس چیز میں
 حاصل ہو جائے جو منقسم نہیں ہے اور نہ یہ جائز ہے کہ ایک جانب میں منقسم ہو صرف اس وجہ سے کہ محال
 ہے کیونکہ جہت واحد میں منقسم ہونے والی کے لئے جسم کو پورے طور پر محیط ہوتا ہے۔ پس مکان یا تو دو
 جہت میں منقسم ہوگا یا تمام جہت میں۔ پہلی صورت میں مکان سطح ارضی کا نام ہوگا کیونکہ سطح جوہری محال
 ہے اور یہ جائز نہیں کہ مکان اپنے متکمن میں حلول کرنے والا ہو ورنہ مکان اپنے متکمن جسم کے منتقل ہونے
 سے منتقل ہو جائے گا بلکہ اس چیز میں جو اس کو حاوی ہے۔ اور یہ بھی واجب ہے کہ مکان متکمن کی سطح ظاہر
 سے مماس بھی ہو اس کی تمام جہات میں، ورنہ اس کو پورے طور پر بھرنے والا نہ ہوگا۔ پس مکان جسم
 حاوی کی سطح باطن کا نام ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے مماس ہو۔

تشریح

قولہ فصل فی المكان: یعنی اس بات کی تحقیق کے بارے میں کہ مکان کیا ہے۔
 مصنف نے اب تک جسم کی حقیقت سے بحث کی ہے کہ جسم کے اجزاء، صورت
 جسمیہ، بیونی وغیرہ کے احوال سے بحث کی ہے۔ مگر چونکہ اہم مقاصد جسم کا متکمن بالمكان ہونا ہے اسلئے
 پہلے مکان کی حقیقت سے بحث کریں گے۔

اس کے بارے میں فلاسفہ کے مختلف مذاہب ہیں۔ مذاہب کے بیان سے قبل یہ سمجھو کہ مکان کی
 حقیقت کیا ہے۔ مکان جسم کا جزو ہے کہ نہیں اگر جزو ہے تو بیونی یا صورت جسمیہ ہوگا کیونکہ اجزائے جسم

یہی دو ہیں۔ لیکن اگر مکان جسم کا جز نہیں ہے تو مکان کے معنی وہ ہیں جو طرغ عام میں مشہور ہیں کہ سب جس پر قرار پائے۔ جیسے تخت کے لئے زمین قرار گاہ ہے۔ یا مکان وہ چیز ہے جس میں جسم حاصل ہو، اگر مکان وہ چیز ہے جس میں جسم موجود ہے تو اس کی دو صورت ہے۔ مکان جسم سے خالی نہ ہوگا بلکہ پورے طور پر جسم سے گھرا ہوا اور پُر ہے۔ جیسے پانی کے لئے پیالہ کا اندرونی حصہ۔ یا جسم کو پورے طور سے محیط نہ ہوگا۔ بلکہ کچھ حصہ مکان کا جسم سے خالی بھی ہوگا جیسے گھر زید کے لئے، کہ زید سے مکان بہت خالی رہتا ہے دوسرے کی بھی وسعت رہتی ہے۔

یا مکان ایسے طول، عرض، عمق کا نام ہے یعنی بعد کا جو جسم شکل کے طول، عرض، عمق کے مساوی ہوگا۔ پھر بعد آیا بعد موجود ہے یا بعد معدوم

یا مکان نام سے جسم حاوی کی سطح باطن کا جو جسم عوی کی سطح ظاہر سے ملا ہوتا ہے۔ مذکورہ احتمالات سب سے فلسفہ کی کوئی نہ کوئی جماعت کسی نہ کسی کی قائل ہے۔ فلاسفہ نزاع عقلی سے تو بحث کرتے نہیں البتہ علوم عقلیہ میں اختلاف کرتے ہیں۔ نزاع معنوی یہ ہے کہ اس کے مفہوم میں اتفاق پایا جائے مگر مصنف میں اختلاف ہو۔ بحث کعبہ انہوں نے مکان کے علامات و اوصاف پر اتفاق کر لیا ہے۔

علامت یہ ہے کہ جسم مکان کی طرف لفظانی کے ذریعہ منسوب ہوتا ہے اور جسم کا بنفسہ مکان سے منتقل ہونا ممکن ہے۔ ایک مکان میں دو جسم کا ہونا محال ہوتا ہے۔ ان پر توجب کا اتفاق ہے۔ جس مکان میں یہ تینوں احتمالات ہوں گے اسی کو زیر بحث لانا ہے۔ باقی احتمالات قابل اعتبار نہیں۔ اور مصنف کے نزدیک یہ علامتیں صرف بعد اور جسم حاوی کی سطح باطن میں پایا جاتا ہے اس لئے صرف انہیں کو بیان بھی کریں گے۔

قولہ اما الخلاء: چونکہ خلا اس کو کہتے ہیں جو شغل سے خالی ہو۔ اور چونکہ مصنف نے اگے تردید جو بیان کیا ہے وہ درست نہ ہوتی اس لئے اگے ہی مصنف نے اس کی مراد ظاہر کر دیا۔

قولہ لان الجسم: مصنف نے مکان کے بیان کرنے میں تردیدی انداز بیان کر دیا جو دلیل کا محتاج ہے اس لئے شارح نے اس کی دلیل بیان کیا ہے۔

قولہ غیر منقسم: یعنی تقسیم قبول نہ کرتا ہو۔ کیونکہ جب جسم تقسیم کو قبول کرتا ہو تو اس کی تقسیم سے مکان بھی منقسم ہو جائے گا۔ اس قید سے نقطہ کو خارج کرنا ہے کیونکہ قابل تقسیم نہیں ہے۔

قولہ فیما لا ینقسم: خواہ تقسیم وہی ہو یا عقلی۔ کوئی بھی قبول نہ کرے۔

قولہ الجوہری: یعنی وہ جو ہر جود و جہت میں قابل تقسیم ہو۔

قولہ مایا لہ: اور پورے طور پر ملا مکان کے لئے مزوری ہے۔

وعلى الثانى يكون المكان بعد انقسامى جميع الجهات مساويا للبعد الذى
فى الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر ساريا فيه بکلیتہ فذلک البعد
الذى هو المكان اما ان يكون امر هو ما يشغله الجسم ويملاؤه على سبيل
التوهم وهذا من هب المتكلمين واما ان يكون امر موجودا ولا يجوز ان
يكون بعدا ماديا قائما بالجسم والا يلزم من حصول الجسم فيه تداخل
الاجسام فهو بعد مجرد وهذا من هب الاشرافين وليس هو ته بعدا
مفطور الزعمهم انه فطر عليه البداة وصحفه بعضهم بالمفطور بالقاف اى
لعله الاقطار ويجب ان يكون جوهر القيام بذاته وتوارى والممكنات
عليه مع بقائه بشخصه فکانه جوهر متوسط بين العالمين اعنى الجواهر
المجردة التى لا تقبل اشارة حسية والاجسام التى هى جواهر مادية
كثيفة وحينئذ تكون الاقسام الاولیة للجوهر ستة لاختصار على ما هو المشهور

ترجمہ اور دوسری صورت میں مکان اس بعد کا نام ہے جو تمام جہات میں منقسم ہو، اور
اس بعد کے مساوی ہو جو جسم میں پایا جاتا ہے۔ اس طور پر کہ ایک دوسرے
میں منطبق ہوتا ہے۔ اور اس میں بالکل یہ سرایت کے ہوتے ہیں یہی بعد مکان ہے۔ اور یا بعد امر
موجود ہو گا جو جسم میں کو بھرے ہوئے ہے اور اس کو علی سبیل التوہم مشغول کے ہو گا اور یہ متکلمین کا
مذہب ہے۔ اور یا مکان امر موجود ہو گا۔ اور یہ جائز نہیں کہ مکان بعد مادی کا نام ہو جو جسم کے ساتھ
قائم ہو ورنہ اس میں جسم کے حصول سے تداخل لازم آئے گا لہذا مکان بعد مجرد کا نام ہے۔ اور یہ
اشراقیہ کا مذہب ہے اس کا دوسرا نام بعد مفطور بھی ہے۔ ان کا گمان یہ ہے کہ مکان بعد مجرد نظری
اور بدیہی ہے۔ اور بعض نے اس کو مفطور قاف کے ساتھ پڑھا ہے۔ یعنی وہ بعد جس کے تین خطوط ہوں،
اور واجب ہے کہ بعد مجرد عن المادة جو ہر سو ہو، کیونکہ وہ بذاتہ قائم ہوتا ہے اور اس پر ممکنات کا توارد ہوتا
رہتا ہے۔ اور وہ متعین طور پر باقی رہتا ہے۔ پس گویا مکان ایسا جو ہر ہے جو دونوں عالم میں متوسط ہے
یعنی ایک طرف جو ہر مجردہ ہیں کہ جو اشارہ حسیہ کو قبول نہیں کرتے۔ تو دوسری طرف وہ اجسام ہیں، جو
جو ہر مادیہ کثیفہ ہیں۔ اور اس صورت میں جو ہر کی اقسام اولیٰ چھ ہو جائیں گی جیسا کہ مشہور ہے۔
شرح قولہ علی الثانی: یعنی مکان کا تین جہت میں تقسیم قبول کرنا۔
قولہ فذلک البعد: مصنف علیہ الرحمۃ یہاں سے مکان کے سلسلے میں
مناہب کا بیان شروع کرتے ہیں۔

قولہ مذہب المتکلمین : ان کا مذہب مکان کے بارے میں یہ ہے کہ مکان بعد موت ہوم غیر موجود کا نام ہے جس کو وہم نے گھڑ لیا ہے ۔
 قولہ انہ فطر علیہ : یعنی انسان پیدائشی طور پر مکان کو بدانتہہ جانتا ہے جس کے لئے استدلال کی کوئی ضرورت نہیں ہے ۔
 قولہ لقیامہ بذاتہ : کیونکہ سابق میں ثابت ہو چکا ہے کہ ممکن جو قائم بنفہ ہوا سکو تو ہر کہتے ہیں ۔
 قولہ فیکانہ : بعد مجرد پر ان قیود کے بعد اب مکان کی حقیقت بطور تفریح بیان کرتے ہیں ۔
 قولہ حینئذ : یعنی جب کہ بعد مجرد کا ثبوت جو ہر میں سے ہو گیا ہے ۔
 قولہ لاختصہ : جو ہر اپنی ذات میں اور فعل میں مفارق ہو گا تو یہ عقل ہے ۔ یا صرف ذات میں ہی مفارق ہو گا تو یہ نفس ہے ۔ یا جو ہر غیر مفارق ہو گا تو اس صورت میں یا وہ محل ہے تو وہ ہوئی ہے ، یا حال ہو گا تو وہ صورت ہے ۔ یا دونوں سے مرکب ہو گا تو وہ جسم ہے ۔

والاول باطل فتعین الثانی وانما قلنا الاول باطل لانہ لوکان خلاء فاما ان یکون لاشیئا محضاً وبعد اموجود مجرد اعن المادة لاسبیل الی الاول لانہ یکون خلاء اقل من خلاء فان الخلاء بین الحداسین اقل من الخلاء بین الحدینتین وما یقبل الزیادة والنقصان استحال ان یکون لاشیئا محضاً قیل قبول الزیادة والنقصان فیہ انما هو علی فرض وجودہ فلا یلزم منه الا الوجود الفرضی واما کونہ موجوداً حقیقتہ فغیر لانہم وقد یجاب عنہ باننا نعلم بالضرورة ان التفاوت بینہما حاصل مع قطع النظر عن ذلك الفرض

ترجمہ

ادب پہلا یعنی مکان کا خلا باطل ہے لہذا ثانی متعین ہو گیا۔ اور ہم نے اسی لئے کہا کہ اول باطل ہے کہ اگر مکان خلا کا نام ہو گا تو یا تو وہ لاشی محض ہو گا یا بعد موجود مجرد عن المادة ہو گا پہلی صورت باطل ہے۔ کیونکہ ایک خلا دوسرے کے مقابلہ میں کم ہوتا ہے اس لئے کہ دو دیواروں کے درمیان کا خلا دو شہروں کے درمیان خلا سے کم ہوتا ہے اور جو چیز زیادتی اور کمی کو قبول کرتی ہے اس کا لاشی محض ہونا محال ہے۔
 اعتراض کیا گیا ہے کہ اس میں زیادتی اور کمی کا قبول کرنا اس کا وجود فرض کر لینے کی وجہ سے ہے پس لازم نہیں آتا کہ وجود فرضی، اور بہر حال خلا کا امر حقیقی ہونا تو یہ لازم ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ

دیا گیا ہے کہ ہم بدہمتہ جانتے ہیں کہ اس فرض کرنے سے قطع نظر کرتے ہوئے بھی دونوں خللا کے مابین تفاوت موجود ہے۔

تشریح قولہ الاول باطل : اس فصل کے شروع میں ماتن نے کہا تھا کہ مکان یا تو خللا کا نام ہے یا جسم حاوی کی سطح باطن کا نام ہے۔ یہاں اسی کو بیان کرتے ہیں۔ اور اول سے مراد یہ ہے کہ مکان خللا کا نام ہو۔

قولہ والثانی : مکان جسم حاوی کی سطح باطن کا نام ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہر کا سے ملی ہوئی ہے۔ قولہ مجردا عن المادة : لیکن چونکہ دونوں تالی کی شقیں باطل ہیں لہذا مقدم بھی باطل ہے۔ قولہ قیل : اس اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ نفس الامر میں تفاوت ثابت نہیں ہے بلکہ ثابت یہ ہے کہ اگر یہاں کوئی بعد موجود ہوتا تو یقیناً اس میں تفاوت ہوتا۔

قولہ علی فرض وجودہ : لہذا اگر خللا کا وجود فرض نہ کرتے تو کوئی استحالة لازم نہ آتا۔ قولہ الوجود الفرضی : متکلمین مکان کا فرضی وجود مانتے ہیں۔ اس سے ان کا مذہب ثابت ہو جاتا ہے۔ قولہ فغیر لازم : تاکہ متکلمین کا مسلک ثابت کیلئے جاسکے۔ قولہ مع قطع النظر : یعنی خللا کا وجود فرض کیا گیا ہے۔ اس سے قطع نظر کر کے تفاوت پہر حال دونوں میں بدہمتہ پایا جاتا۔

اقول ان اس ادالتريد بين اللاشي في الخارج والموجود فيه كما هو الظاهر اذ العادة جارية بابطان مذاهب المتكلمين والاشراقية بوجهين ابطال بهما شقي الترديد الاول بالاول والثاني بالثاني فيلزم ان ما ذكره لا يدل على انما ليس لاشيئا في الخارج بل يدل على انه ليس لاشيئا محضاً في نفس الامر وان اس ادالتريد بين اللاشي في نفس الامر والموجود فيها فتتسع دائرة المناقشة في الشق الثاني،

ترجمہ

میں جواب دوں گا کہ اگر لاشی فی الخارج اور موجود فی الخارج کے درمیان تردید یہ بیان کرنا مقصود ہو جیسا کہ یہی ظاہر ہے۔ اس لئے کہ مشائخ کی عادت علی آرہی ہے کہ وہ ان دونوں مذاہب یعنی متکلمین اور اشراقیہ کے مذہب کو باطل کیا کرتے ہیں ایسی دو وجہوں سے کہ تردید کی دونوں شق باطل کرتے ہیں۔ اول شق سے اول کو اور ثانی سے ثانی مذہب کو باطل کرتے ہیں۔ پس لازم آتا ہے کہ جو مصنف نے ذکر کیا ہے۔ وہ اس پر دلالت نہیں کرتا، کہ

لاشی محض خارج میں نہیں ہے۔ بلکہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ نفس الامر میں لاشی محض نہیں ہے اور اگر مصنف نے لاشی فی نفس الامر اور موجود فی نفس الامر میں تردید کا ارادہ کیا ہے تو شق ثانی میں مناظرہ کا دروازہ وسیع ہو جائے گا۔

تشریح | قولہ التردید: مصنف کا یہ قول ہے جس کو شارح تردید سے تعبیر کرتے ہیں۔ اما ان یكون لاشیا (الی) مجردا عن المادة، چونکہ اس میں انا اور او کے ذریعہ استدلال کیا ہے اسلئے اس کو تردید کہا جاتا ہے۔

قولہ بابطال: اس مسئلہ پر مشکلیں مکان کو امر موبوم غیر موجود کہتے ہیں اور اشراقیہ بعد موجود غیر مجرد مانتے ہیں۔

قولہ الاول بالاول: اول سے مراد مشکلیں کا اور ثانی سے اشراقیہ کا مذہب مراد ہے۔ قولہ لا یدل: یعنی اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ وہ شئی موجود فی الخارج ہے بلکہ وہ بیان اس پر دلالت کرتا ہے کہ نفس الامر میں موجود ہے کیونکہ تفاوت کا ثبوت نفس الامر میں ہے اعتبار معتبر ہو یا نہ ہو، لہذا جب تفاوت نفس الامر میں ہے تو اس تفاوت کے ساتھ جو موصوف ہے یعنی بعد وہ بھی نفس الامر میں ہو گا نہ کہ خارجی،

قولہ لاشیئا محضا: اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ حلا خارج میں لاشی محض ہے۔ قولہ فی الشق الثانی: یعنی نفس الامر میں، کیونکہ شق ثانی میں جو مصنف نے بیان کیا ہے وہ اس پر دلالت ہے کہ بعد مجرد خارج میں موجود نہیں ہے۔ اور بہر حال یہ بات کہ نفس الامر میں اس کا وجود نہیں ہے تو وہ اس دلیل سے ثابت نہیں ہوتا۔

دائرہ مناقشہ کی وسعت یہ ہے کہ مصنف کا قول "لو وجد البعد مجردا" اس پر دلالت نہیں کرتا کہ وہ ایسا بعد نہیں ہے جو مجرد ہے اور نفس الامر میں موجود ہو بلکہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ وہ ایسا بعد نہیں ہے جو مجرد ہو اور موجود فی الخارج ہو۔ ان دونوں صورتوں میں سے ثانی صورت اول کو لازم نہیں ہے کیونکہ بعد مجرد عن المادة نفس الامر میں موجود ہے۔ یہ قول اپنی حقیقت میں اس قول کے خلاف ہے کہ بعد مجرد موجود فی الخارج ہو اس صورت میں جائز ہے کہ اول بعد مجرد ہو اور محل سے مستثنی ہو اور دوسرا موجود فی الخارج محل کا محتاج ہو

لا سبیل الی الثانی لانہ لو وجد البعد مجردا عن الہیولی لکان لذاتہ عنیا عن المحل والالکان لذاتہ مفتقر الیہ و ہذا امناف لتجردہ فاستحال اقتراہ بہ ای علی وجہ الافتقار ہذا خلف لانہ مفتقر الیہ فی الاجسام و فیہ بحت

لانہ موقوف علی تماثل الابعاد المادیة والمجردة مع ان المادیة اعراض والمجردة
جواهر وعلی عدم الواسطة بین الحاجة والغنی الذاتیتین وکلاهما ممنوعان

ترجمہ

اور دوسری صورت بھی باطل ہے کیونکہ اگر ایسا پایا گیا تو ہونی سے مجرد ہے تو ضروریہ
لذاتہ محل سے غنی ہوگا۔ ورنہ لازم آئے گا کہ شے لذاتہ اس کی محتاج ہے۔ اور
یہ اس کے مجرد ہونے کے منافی ہے۔ پس اس کا اتران محال ہے علی وجہ الافتقار، اور یہ خلاف مفروض
ہے۔ اس لئے کہ وہ اجسام میں محتاج الیہ ہے۔ اور اس میں بحث ہے۔ اس لئے کہ وہ ابعاد مادیہ اور
ابعاد مجردہ کے درمیان مماثلت پر موقوف ہے۔ باوجودیکہ ابعاد دیر عرض ہیں۔ اور ابعاد مجردہ جو اہل
ہیں۔ اور اس بنا پر بھی حاجت ذاتی اور غنی ذاتی کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اور یہ دونوں
ناقابل تسلیم ہیں۔

تشریح

قولہ لاسبیل الی الثانی: دوسری صورت یہ ہے کہ مکان مثلا کا نام ہو۔ اس طرح سے
غلا بعد مجرد عن المادة ہے۔

قولہ لذاتہ غنیاً: کیونکہ قاعدہ ہے کہ جب کسی چیز کا وجود بغیر کسی دوسری چیز کے ممکن ہو تو وہ چیز اس کی محتاج
نہیں ہو سکتی۔

قولہ لهذا: یعنی افتقار اس کے موجود ہونے کے منافی ہے۔

قولہ استحان: یعنی جب بعد مکانی لذاتہ محل سے غنی ہوگا۔ تو محل سے ملا ہوا نہیں ہوگا ہر وقت،
کیونکہ بعد مجرد اور بعد غیر مجرد میں ذاتی بعد موجود ہوتی ہے۔

قولہ مفقر الیہ: یہاں پر بعد سے مراد بعد جسمی عرضی ہے۔ صورت جسمیہ کا بعد مراد نہیں ہے۔
قولہ فیہ بحث: ماتن نے جو استدلال پیش کیا ہے۔ شارح اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ تم نے

جو دعویٰ کیا ہے کہ بعد مجرد عن المادة اگر پایا جائے تو وہ بعد مکانی محل سے غنی ہوگا۔ اور جب غنی ہوگا
تو محل کے ساتھ اس کا اتران محال ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ حکم اس وقت درست ہوگا جب کہ ابعاد

مادیہ اور مجردہ دونوں میں مماثلت ہوتی ہو بعد مجرد کا تقاضہ ہے اسی جیسا بعد مادی کا بھی تقاضہ ہے۔
حالانکہ مجرد جو ہر ہوتا ہے جو قائم بنفسہ ہوتا ہے۔ تو جب تک دونوں قسم کے ابعاد میں مماثلت نہ ثابت

ہو جائے دعویٰ نہیں مانتے۔

پھر یہ بھی ماننا پڑے گا کہ غنی ذاتی اور افتقار ذاتی کے مابین کوئی واسطہ نہیں ہے۔ حالانکہ یہ بھی
نہیں مانا جائے گا۔ لہذا نہ تماثل ابعاد مادی و مجرد تسلیم ہے اور نہ ہی غنی ذاتی اور افتقار ذاتی کے

مابین واسطہ کا نہ ہونا ہی تسلیم ہے۔

فصل

فی الحیز

كل جسم سواء كان فلكيا او عنصرا يافله حيز طبعي قيل هذا ينتقض بالجسم المحيط فانه جسم وليس له حيز على تفسيرة اى السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى اذ ليس وراءه جسم اخر لغيره وضع ومحاذاة بالنسبة الى ما فى جوفه، وقد يجاب عن ذلك بان الحيز عند هه ما به تمايز الاجسام فى الاشارة الحسية وهو اعلم من المكان لتناوله الوضع الذى يمتاز به المحدود عن غيره فى الاشارة الحسية فهو متحيز وليس فى المكان ولا بعد فى ان تكون تلك الحالة التى تميزه فى الاشارة الحسية من غيره طبيعته له وان لم يكن شئ من اوضاعه ونسبه بالقياس الى ما تحته امر طبعيا،

ترجمہ

یہ فصل چیز کے بیان میں ہے۔ ہر جسم خواہ وہ فلکی ہو یا عنصری، اس کے لئے ایک چیز طبعی ہوتی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ قاعدہ کلیہ جسم محیط سے ٹوٹ جاتا ہے۔ کیونکہ وہ جسم ہے۔ اور ان کی تفسیر کے موافق اس کے لئے کوئی چیز نہیں ہے۔ یعنی جسم حاوی کی سطح باطن جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے ملتی ہو۔ اس لئے کہ اس کے اوپر کوئی جسم ہی نہیں ہے۔ ہاں اس کے لئے اپنے ماتحت کے اعتبار سے وضع و محاذات ہے۔

اس اعتراض کا جواب دیا جاتا ہے کہ ان کے نزدیک چیز اس چیز کا نام ہے جس کے ذریعہ جسم اپنے ماسوار سے اشارہ حسیہ ممتاز ہو جاتا ہے۔ یہ چیز مکان سے عام ہے کیونکہ چیز اس وضع کو شامل ہے جس سے محدود اپنے غیر سے اشارہ حسیہ میں ممتاز ہو جاتا ہے۔ پس فلک متحیز ہے حالانکہ اس کے لئے مکان نہیں ہے۔ اور بعید نہیں ہے کہ یہ حالت کہ جس کی وجہ سے فلک اپنے ماسوار سے اشارہ حسیہ میں ممتاز ہو جاتا ہے، یہ حالت اس کی طبیعت ہو۔ اگرچہ ان نسبتوں اور وضع میں سے کوئی اپنے ماتحت کے اعتبار سے امر طبعی نہیں ہے۔

تولہ فصل فی الحیز: مصنف نے اس جگہ چیز کی کوئی تعریف بیان نہیں کیا ہے۔ یا تو اس وجہ سے کہ پہلے مکان کی تعریف مکان کی بحث میں کر چکے ہیں یہاں اسی پر اکتفا کر لیا ہے۔ دونوں ایک ہی ہیں۔ صرف نام کا فرق ہے۔ یا اس وجہ سے کہ مکان خاص ہے اور چیز

عام ہے اور مکان کی تعریف گذر چکی لہذا تعریف بالاخص پر اکتفا کو مان لیا ہے۔ یا اس وجہ سے کہ اخس کی تعریف سے عام کی تعریف من وجہ معلوم ہو گئی ہے۔

قولہ قیل: سید شریف نے اس کلیہ پر اعتراض کیا ہے کہ ہر جسم کے لئے چیز طبعی ہوتا ہے۔
قولہ الجسم المحيط: یعنی ایسا جسم جو تمام عنصریات اور فلک کا احاطہ کئے ہوئے ہے اور وہ فلک الافلاک ہے۔

قولہ قد یجاب: اس کی بنا اس پر ہے کہ مکان اور تیز دونوں متحد نہیں ہیں۔ بلکہ الگ الگ ہیں۔
قولہ ولا بعد: شارح اس جگہ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ فلک الافلاک کی یہ وضع طبعی ہے۔

فان قلت هذا منافع لها صرح به المحقق في شرح الاشارات من ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهوم اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتكلم كالارض للسريرو اما الحيز فهو عندهم الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان حلاء كد اخل الكونز للباء واما عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما واحد و السطح الباطن من الحاوي اليها من السطح الظاهر من المحوي، اقول المفهوم من كلام الشيخ ان الحيز اعم من المكان حيث قال في موضع من طبيعيات الشفاء لا جسم الا وليحققه ان يكون له حيزا اما كان واما وضع وترتيب وفي موضع اخر منها كل جسم فله حيز طبعي فان كان ذامكان كان حيزا مكانا

ترجمہ

پس اگر تم اعتراض کرو کہ محقق ظوسی نے شرح اشارات میں جو صراحت کی ہے یہ اس کے منافی ہے کہ مکان جزر لا تجزئ کے قائلین کے نزدیک چیز کے غیر ہے اور ثبوت یہ ہے کہ مکان قائلین بالجزء کے نزدیک مفہوم لغوی کے قریب قریب ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ممکن جس ٹھہر جائے، تحت کیئے زمین کی طرح، اور بہر حال چیز تو وہ ان کے نزدیک اس فراغ مفہوم کا نام ہے جو جسم متحيز کے ساتھ مشغول ہو کہ وہ اگر اسے مشغول نہ کرتا تو خلا محض ہوتا جیسے پانی کے لئے پیالے کا اندرونی حصہ۔ اور بہر حال شیخ اور جمهور علماء کے نزدیک تو دونوں ایک ہی ہیں۔ اور جسم حاوی کی سطح باطن ہے جو جسم غوی کی سطح ظاہر سے مماثل ہو۔ میں کہتا ہوں کہ شیخ کے کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حیز مکان کے مقابلے میں عام ہے کیونکہ شیخ نے شفاء میں طبیعيات کی بحث میں کہا ہے

کہ کوئی جسم ایسا نہیں ہے مگر یہ کہ اس کو چیز ضرور لائق ہوتا ہے۔ چیز یا مکان ہے یا وضع و محاذات اور ترتیب ہے۔ نیز اس کتاب کی طبیعیات کے دوسرے مقام پر ہے کہ ہر جسم کے لئے چیز طبعی ہے پس اگر وہ جسم مکان والا ہے تو اس کا چیز مکان ہے۔

تشریح قولہ فان قلت : یہ اعتراض اس حکم پر ہے کہ جو انہوں نے ابھی کہا کہ چیز مکان کے مقابلہ میں عام ہے۔

قولہ قویب من : مکان کا مفہوم نفوی یہ ہے کہ جس پر جسم قرار پائے اور اس کو نیچے اترنے سے روک دے اس کو شارح ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں "بایعتمد علیہ اللز"۔
قولہ وضع و ترتیب : اس سے معلوم ہوا کہ خواہ مکان ہو یا وضع و ترتیب نیز دونوں کو شامل ہے۔

لانا لو فرضنا عدم تاثیر القواسی الامور الخارجیة لكان فی حیث معین بالضرورة وذلك الحیز امان لیستحقه الجسم لذاته او بقاسی امر خارج وانما نسنا القاسی بذلك اذ لو كان المراد منه ما كان تاثیرہ علی خلاف مقتضى الطبع لحرکین التردیدیا حاصرا، الاسبیل الی الثانی لانا فرضنا عدم القواسی فتعین الاول فاذا انما لیستحقه بطبیعتہ اذ لا یکن اسنادہ الی الجسمیة المشترکة لان نسبتہا الی الاحیان کلها علی السویة وللاالی الہیولی لانہا تابعہ للجسمیہ فی اقتضاء حیث ما علی الاطلاق فتعین اسنادہ الی امر داخل فیہ مختص بہ یعنی الطبیعة وهو المطلوب ،

ترجمہ اس لئے کہ اگر یہ فرض کریں تاثیر تو اس کے عدم کو یعنی امور خارجہ، تو جسم کسی نہ کسی چیز معین میں ضرور موجود ہوگا۔ اور یہ چیز یا جسم اس کا لذاتہ مستحق ہوا ہے یا کسی قاسر کی وجہ سے مستحق ہوا ہے۔ یعنی کسی امر خارج کی وجہ سے۔ ہم نے قاسر کی تفسیر اس سے اس لئے کیا ہے کہ قاسر سے مراد یہ ہے کہ جس کی تاثیر طبیعت کے تقاضا کے خلاف ہو۔ تو ایا اور اسے مصنف نے جو بیان تردید کیا ہے۔ وہ حاضر نہ رہے گی۔ اور نہیں ہے کوئی صورت دوسرے احتمال کی کیونکہ ہم نے استدلال میں عدم قواسر فرض کیا ہے پس اول صورت متعین ہے پس اس وقت جسم اس چیز کا طبعی تقاضا سے مستحق ہوا ہے اس لئے کہ استحقاق کی نسبت مشترک جسمیہ کی طرف کرنا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ اس کی نسبت تمام چیزوں کی طرف برابر ہے۔ اور نہ ہی ہیولی کی طرف کیونکہ یہ مطلقاً چیز کے تقاضا کرنے میں جسمیہ کے تابع ہے پس چیز کی اسناد جسم کے داخلی امر کی جانب کرنا

متعین ہو گیا۔ جو اس کے اندر داخل اور محقق ہو یعنی طبیعت اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔
شرح قولہ تاثیر القوا سرا یعنی ان امور کو جو جسم سے خارج ہیں اور جسم میں موثر ہیں، ان کا عدم فرض کر لیا جائے۔

قولہ بالصراوہاۃ: اس کے لئے مشابہہ کافی ہے۔ دلیل کی ضرورت نہیں ہے۔
 قولہ حاصرا: بلکہ بعض صورتیں اور بھی نکل سکتی ہیں۔ اس لئے ہم نے قاصر کا معنی امر خارج کے بتائے ہیں۔

قولہ الی الثانی: یعنی قاصر کی وجہ سے جسم چیز کا مستحق ہوا ہو، یہ باطل ہے۔
 قولہ تاہتہ: یعنی اگر کسی معین چیز کا تقاضہ وہ کرے گا تو نتیجہ بلا مرجع لازم آئے گی۔
 قولہ یعنی الطبیعة: چونکہ شرح نے امر داخل کا لفظ کہا ہے اس لئے اندازہ ہوتا ہے کہ اس سے صورت تو عیب مراد ہے۔

فان قلت تاثیر الفاعل فیہ ان کان من الامور الخارجیۃ التي یفرض
 حیثہ عنہا فلا نسلم انہ عند تخلیۃ مع طبعہ یکون موجودا فضلا عن
 ان یکون حاصلہ فی مکان او مقتضی الہ وان لم یکن منہا جاننا ان یکون
 حصولہ فی مکان معین من فاعلہ فان الاین من لوازم وجود الجسم و
 لا یکن تحقق التأثير فی وجود شیء بدون تحقق التأثير فیما ہوا لازم وجود
 فالفاعل اذا وجد الجسم اوجده فی مکان معین لا محالہ،

ترجمہ پس اگر تم اعتراض کرو کہ تاثیر اگر امور خارجہ کی وجہ سے ہے کہ جن سے جسم کا خالی
 ہونا متن میں فرض کیا گیا ہے۔ تو اس کو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ جسم کو اس کی
 طبیعت کے ساتھ خالی فرض کرنے میں موجود بھی ہوگا۔ چہ جائے کہ کسی مکان میں حاصل ہو یا کسی
 کا تقاضہ کرنے والا ہو۔ اور اگر تاثیر فاعل کی امور خارجہ کی وجہ سے نہیں ہے۔ تو جائز ہے جسم کا حاصل
 ہونا کسی معین مکان میں اس کے فاعل کی وجہ سے ہو۔ کیونکہ این جسم کے وجود کے لوازمات میں سے ہے
 اور شے کے وجود میں تاثیر کا پایا جانا بغیر تاثیر کے ثابت ہوتے۔ اس کے لازم میں ممکن نہیں ہے
 لہذا فاعل نے جب جسم کو ایجاد کیا ہے تو لامحالہ کسی نہ کسی معین مکان میں پیدا کیا ہے۔

قولہ فان قلت: یہ اعتراض اس بات پر کیا گیا ہے استدلال میں ماتن نے لوفرضنا

عدم القوا سرا کہا ہے۔

شرح

قولہ الاین : این کی تعریف یہ ہے کہ جسم جب کسی مکان میں حاصل ہو تو اس سے ایک ہیئت جسم کو عارض ہوتی ہو اس کا نام این ہے۔

قولہ فیما ہولانا م : یعنی جب جسم اور این دونوں لازم ملزوم ہیں تو فاعل کی تاثیر وجود جسم میں اس وقت تک اثر نہ کرے گی جب تک جسم کے لازم میں فاعل تاثیر کا اثر نہ ہو جائے

قلت هذا واداء على القائل بان المكان هو البعد واما القائل بان هو السطح
فله ان يمنع ان الاین من لوازم وجود الجسم كما في المحدد واداء عليه
ان تخليته الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة في الذهن نظر الى ذات
لكنها جائز ان تكون مستحيلة بحسب نفس الامر فلا يمتشي الاستدلال
بها على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر بل على ان له مكانا
طبعيا على ذلك التقدير الذي لا يطابق الواقع ،

ترجمہ میں کہوں گا یہ اعتراض ان لوگوں پر وارد ہوتا ہے کہ جو لوگ مکان کے بعد ہونے کے قائل ہیں، بہر حال جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ مکان سطح کا نام ہے تو اس کے لئے گنجائش ہے کہ اس اعتراض کرے کہ این وجود جسم کے لوازمات میں سے ہے جیسے محدود میں۔ مگر ایک اعتراض دونوں فریق پر وارد ہوتا ہے کہ جس کو اس کی طبیعت کے ساتھ خالی مان لینا اگر ذات جسم کو دیکھتے ہوئے ممکن ہے۔ مگر ممکن ہے کہ نفس الامر کے لحاظ سے یہ محال ہو۔ لہذا استدلال جاری نہیں رہ سکتا اس سے اس بات پر کہ جسم کے لئے نفس الامر کے اعتبار سے مکان طبعی ہے بلکہ اس بات پر استدلال ہو سکتا ہے کہ جسم کے لئے اس تقدیر پر مکان طبعی ہے وہ تقدیر واقع کے مطابق نہ ہو۔
تشریح قولہ فی المحدد : یعنی مکان جسم حاوی کی سطح باطن کا نام ہو۔ کیونکہ محدود فلک اعظم سے اوپر ان کے قول کے مطابق کوئی دوسرا جسم ہے ہی نہیں۔

قولہ واداء : یہ توضیحی کا اعتراض ہے جو شرح تجرید میں نقل کیا ہے۔
قولہ علیہا : اول وہ لوگ مراد ہیں جو مکان کو بعد محرومانتے ہیں، اور دوم وہ لوگ جو مکان کو جسم حاوی کی سطح باطن مانتے ہیں۔ آنے والا اعتراض ان دونوں پر کیا گیا ہے۔
قولہ فلا یتمشی : جیسے مصنف نے استدلال کیا ہے کہ اذا غلی الخ کہ جب جسم باطن خالی فرم کر لیں اور اسپر کوئی قاسر موثر نہ ہو تو جسم کسی نہ کسی چیز میں ضرور موجود ہوگا۔
قولہ ذلك التقدير : یعنی جسم کا طبعہ خالی ماننے کی صورت میں۔ اور یہ محال ہے اس لئے کہ واقع کے خلاف ہے

ولا يجوز ان يكون لجسم ما حيزان طبيعيان لانه لو كان له حيزان طبيعيان
فاذا حصل في احدهما وخلي مع طبيعة فاما ان يطلب الثاني اولافان
طلب الثاني يلزم ان لا يكون الحيز الاول الذي حصل فيه طبيعيا
لانه هارب عنه طالب لغيرة وقد فرضنا طبيعيا هذا اخلف وان لم
يكن طالبا للثاني يلزم ان لا يكون الحيز الثاني طبيعيا لانه ليس طالبا
له حين ما خلي وطبيعة وقد فرضنا طبيعيا هذا اخلف ،

ترجمہ

اور جائز نہیں ہے یہ کہ جسم واحد کے لئے دو تیز طبیعی ہوں کیونکہ اگر اس کے لئے
دو تیز طبیعی ہوں گے تو جب وہ کسی ایک چیز میں حاصل ہوگا، جب کہ اپنی
طبیعت کے ساتھ مخلی ہے۔ پس یا وہ دوسرے چیز کو طلب کرے گا یا نہیں، اگر طلب کرے گا
تو لازم آئے گا کہ چیز اول طبیعی نہیں ہے جس میں وہ طبیعی ہونے کے لحاظ سے حاصل ہوا ہے۔ اس
لئے کہ وہ اس سے بھاگ رہا ہے اور غیر کا طالب ہے حالانکہ ہم نے اس کو طبیعی فرض کیا تھا۔
یہ خلاف مفروضہ ہے۔

تشریح
قولہ لجسم : اس سے جسم بیض مراد ہے کیونکہ بیض کے لئے ایک ہی طبیعت
ہوتی ہے۔ لہذا مختلف اشیاء کا جسم بیض تقاضہ نہیں کر سکتا۔
قولہ قد فرضنا : چیز کو چھوڑ کر بھاگنا اس کی دلیل ہے کہ وہ طبیعی نہ تھا۔

واور د علیہ ان عدم الطلب لمكان طبيعى بسبب انه وجد مكانا طبيعيا
آخر لا يقدر في كون هذا المكان طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون
اذالم يكن واجد المكان هو مطلوبه وقيل لشرح هذا الكلام لو وجد
لجسم حيزان طبيعيان فاما ان يحصل فيهما معا وفي احد هما ولا
يحصل في شئ منهما والكل باطل اما الاول فظاهرا واما الثاني فلما ذكره
المصنف واما الثالث فلانه حينئذ اما ان لا يكون على سمت الحيزين
او يكون عليه، وحينئذ اما ان يتوسطهما او يقع منهما في جهة فعلى
الاولين يلزم ميله طبيعا الى جهتين مختلفتين وهو محال وعلى الثالث
يميل الى جهة ما طبيعا فاذا وصل الى اقر بهما عاد الى القسم الثاني
وقد تبين بطلاننا

ترجمہ

اور اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ مکان طبعی کا نہ طلب کرنا اس وجہ سے ہے کہ اس نے دوسرا طبعی مکان پایا ہے کسی خرابی کا موجب نہیں ہے کہ غیر مطلوب مکان اس کا طبعی ہو اس لئے کہ مکان کی طلب تو اس وقت ہوتی جب وہ اپنے مطلوب مکان کو نہ پاتا۔ ملا زاد نے اس مقام کی تشریح میں کہا ہے کہ اگر کسی جسم کے لئے دو چیز طبعی پائے جائیں تو یا تو وہ جسم دونوں چیزوں میں ساتھ ساتھ موجود ہوگا یا کسی ایک میں حاصل ہوگا یا کسی میں بھی حاصل نہیں ہوگا۔ اور ہر ایک صورت باطل ہے۔ بہر حال اول تو ظاہر ہے۔ اور ثانی تو جیسا کہ مصنف نے متن میں ذکر کیا ہے۔ اور بہر حال تیسری صورت، تو اس لئے کہ اس وقت جسم دونوں چیز کی سمت میں ہوگا یا ان کے اوپر ہوگا اور اس وقت دونوں کے وسط میں ہوگا یا دونوں میں سے کسی ایک جہت میں ہوگا۔ پہلی دونوں صورتوں میں جسم کا میلان طبعاً دو مختلف جہتوں کی طرف لازم آتا ہے اور یہ محال ہے۔ اور تیسری صورت پر جسم دونوں جہت کی طرف طبعاً مائل ہوگا۔ پس جب دونوں کے قریب ترین چیز میں پہنچے گا تو سوال قسم ثانی کی طرف لوٹ آئے گا جس کا باطل ہونا ظاہر ہے۔

قولہ اوہ دعلیہ: یعنی دو چیزوں کے بطلان کی تین میں جو دلیل پیش کی گئی ہے۔ اس پر اعتراض ہے۔

تشریح

قولہ ہو مطلوب: اور جب مکان طبعی پہلے سے ملا ہوا ہے تو دوسرے کو طلب کرنے کی اس کو کیا ضرورت ہے۔

قولہ فلما ذکرہ: اگر ایک چیز میں ہوتے ہوئے دوسرے چیز کا طالب ہے یا نہیں اگر ہے تو اول طبعی نہیں۔ اور اگر دوسرے کا طالب نہیں تو دوسرا چیز طبعی نہیں ہے۔

قولہ اما الثالث: یعنی جسم کا دونوں چیزوں میں سے کسی ایک میں بھی حاصل نہ ہونا۔

قولہ فحینئذ: یعنی جب کہ جسم دونوں چیز کی سمت میں واقع ہو۔

قولہ فعلی الادلین: یعنی جب کہ جسم دونوں چیز کے سمت میں واقع نہ ہو یا سمت میں ہو کر دونوں کے وسط میں واقع ہو۔ تو جسم کا دو مختلف جہت کی جانب مائل ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

مثال اس جسم کی جو دونوں چیز کی سمت میں واقع نہ ہو۔۔۔ جیسے۔۔۔ چیز کے گیز

مثال اس جسم کی جو دونوں چیز کی سمت میں ہو کر وسط میں ہو۔۔۔ جیسے۔۔۔ جسم۔۔۔ چیز۔

قولہ الثالث: یعنی جسم دونوں چیز کی سمت ہی میں واقع ہو اور ایک سمت میں ہو۔

جیسے۔۔۔ جسم۔۔۔ چیز۔۔۔ چیز۔

قولہ مادہ کہ جسم قریب ترین چیز میں پہنچ کر آیا اب اگلے والے ثانی چیز کو طلب کرتا ہے یا نہیں اگر طالب ہے تو اول چیز طبعی نہیں اگر طالب نہیں تو ثانی چیز طبعی نہیں ہے۔

اقول لاتمام کلام المصنف الی هذا التطویل فان محصله انه لو كان لجسم واحد حیزان طبیعیان لا يمكن حصوله فی احد هما والتالی باطل اذ یلزم علی تقدیر وقوعه الخلف فكذا المقدم ،

ترجمہ میں کہوں گا مصنف کا کلام پورا کرنے کے لئے اس طوالت کی حاجت نہیں ہے، کیونکہ مصنف کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ اگر جسم کے لئے دو حیز طبیعی ہوں گے تو ممکن ہوگا تو ممکن ہوگا اس کا یا یا جاننا دو میں سے کسی ایک میں۔ ثانی باطل ہے کیونکہ ثانی کے پائے جانے کی صورت میں خلف لازم آئے گا۔ پس مقدم بھی ایسا ہی ہے۔

فصل فی الشكل

کل جسم فله شکل طبیعی لان کل جسم متناه وکل متناه فهو متشکل وکل متشکل فله شکل طبیعی فکل جسم فله شکل طبیعی اما ان کل جسم متناه فلها مروا اما ان کل متناه فهو متشکل فلانه یحیط به حد واحد او حد ودنی کون متشکلا وقد مر ما فیہ فتذکر واما قلنا ان کل متشکل فله شکل طبیعی لانا لو فرضنا ارتفاع القواسر ای الامور الخارجة لکان علی شکل معین وذلك الشکل اما ان یکون لطبعه او لقاسر لاسبیل الی الثانی لانا فرضنا عدم القواسر فاذن هو عن طبعه وهو المطلوب

ترجمہ یہ فصل شکل کے بیان میں ہے۔ ہر جسم پس اس کے لئے شکل طبیعی ہوتی ہے کیونکہ ہر جسم متناہی ہے اور متناہی متشکل ہوتا ہے۔ اور ہر شکل کے لئے شکل طبیعی ہے پس ہر جسم کے لئے شکل طبیعی ہوتی ہے۔ بہر حال یہ دعویٰ کہ ہر جسم متناہی ہے تو جیسا کہ گذر چکا ہے۔ اور بہر حال یہ دعویٰ کہ ہر متناہی متشکل ہوتا ہے تو اس لئے کہ ہر جسم کو ایک یا چند حدود احاطہ کرتی ہیں تو وہ متشکل ہو جاتا ہے۔ اور اس میں جو اعتراض ہے وہ گذر چکا ہے تو اس کو یاد کرو، اور ہم نے کہا کہ ہر متشکل کی شکل طبیعی ہوتی ہے تو اس لئے کہ اگر ہم تو اسے کا رخ فرما کر لیں، یعنی امور خارجہ کا عدم، تو جسم کسی نہ کسی شکل معین میں ضرور ہوگا اور یہ شکل یا تو جسم کی طبیعت کی وجہ سے ہوگی یا قاسر کی وجہ سے، دوسری صورت باطل ہے کیونکہ ہم نے عدم تو اسے فرما کر لیا ہے۔ پس

تشریح

اس وقت شکل جسم کی طبیعت سے ہوگی اور یہی مطلوب ہے۔

قوله فضل: جس طرح چیز جسم کا طبعی تقاضہ ہے۔ اسی طرح جسم کے لئے شکل بھی طبعی تقاضہ ہے۔ اس اشتراک و مناسبت کی وجہ سے ماتن نے چیز کے بعد

متصلاً شکل کا بیان شروع کر دیا۔ گزر چکا ہے کہ شکل مقدار کو جب ایک حد یا چند حدود سے گھیر دیا جائے تو اس سے ایک ہیئت بن جاتی ہے۔ اگر یہ احاطہ تام ہے تو اس سے جو ہیئت بنتی ہے وہ شکل ہوتی ہے اور اگر تام نہیں ہے تو اس ہیئت کو زاویہ کہتے ہیں

قوله فلما مر: ابھی سابق میں مصنف نے ایک فصل ذکر کیا ہے جس میں بیوی کا صورت سے مجرہ ہونا بالدلیل بیان کیا ہے۔ اور اس میں ابعاد کا غیر متناہی ہونا بھی ثابت کیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ ہر جسم متناہی ہوتا ہے۔

قوله احدود: لہذا اس احاطہ سے ہیئت پیدا ہوگی۔ اور اس ہیئت سے شکل بن گئی۔
قوله متشکل: اور اس میں جتنے اعتراضات کئے گئے ہیں وہ بھی گندھلے۔
قوله شکل معین: یعنی شکل کا کسی قاسر کی وجہ سے ہونے کی نفی ہم نے فرمن کی ہے

اور اد علیہ ان تشکل الجسم یتوقف علی تناہی ابعاده ولا تشک از طبیعۃ الجسم لا تقتضی تناہی ابعاده ولا تستلزم من حیث ہی و ما یعر من للشیء بواسطہ لیست مستندۃ الی ذاتہ ولا لازمۃ لہ من حیث ہو لا یكون عامراً ضالہ لذاتہ و ہذا بعینہ و اراد فی المکان بمعنی السطح فان حصول الجسم فیہ موقوف علی وجود جسم حاو و ہوا بر غیب قطعاً بخلاف المکان بمعنی البعد فان حصول الجسم فیہ موقوف حصولہ و ہوا ان لم یستند الی ذات الجسم لکننا لانہم لہ من حیث ہوا

ترجمہ

اس پر اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ جسم کا تشکل اس کے ابعاد کے لامتناہی ہونے پر موقوف ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ جسم کی طبیعت اپنے ابعاد کی تناہی

کا تقاضا نہیں کرتی۔ نہ تناہی کو مستلزم ہے اپنی حقیقت کے اعتبار سے۔ اور جو چیز کسی چیز کو

کسی ایسے واسطے سے عارض ہو جو کہ ذات منسوب نہ ہو، نہ اس کے لئے بحیثیت ذات و حقیقت

کے لازم ہو۔ تو وہ شی اس کے لئے لذاتہ عارضی نہیں ہے۔ یہی اعتراض بعینہ مکان بمعنی سطح پر بھی

وارد ہوتا ہے کیونکہ جسم کا حصول مکان سطح میں جسم حاوی کے وجود پر موقوف ہے اور جسم حاوی کا

وجود قطعاً مخریب سے طبعی نہیں ہے۔ بخلاف مکان بمعنی بعد کے کہ اس جسم کا حصول بعد کے حصول پر موقوف ہونا اگرچہ منسوب الذات نہیں ہے۔ لیکن بہر حال اسناد الی الذات ضرور ہے

قوله اوساد : شارح حکمت العین نے یہ اعتراض وارد کیا ہے۔
قوله تماشی : جب تک جسم کے طول و عرض و عمق متناہی ثابت نہ ہوگا جسم میں شکل ثابت نہیں ہو سکتا۔

قوله لا تقتضی : زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ جسم کو شکل عارض ہو جاتی ہے۔

قوله لا لازمة : اس وجہ سے کہ صرف عارض ہے لہذا لازم ذاتی نہیں ہو سکتی۔

قوله عارض الذات : بلکہ غریب اور اجنبی ہوتی ہے لہذا تقاضائے طبعی بھی نہ ہوگا۔

قوله امر غریب : لہذا مکان باین معنی جسم کے لئے طبعی نہ ہوگا۔

قوله بمعنى البعد : تو اس پر اجنبیت کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

قوله فیہ : یعنی جب مکان بمعنی بعد ہو۔

قوله من حیث : اس لئے لازم ذات ہونے کی بنا پر ذات کی طرف منسوب ہو جائے گا۔ اور

مکان کا طبعی ہونا ثابت ہو جائے گا۔ اگر مکان بمعنی سطح باطن جسم حاوی کی میں یہ ثابت نہیں ہوتی۔

فصل

اما الحركة فهي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدرج قيل

بیانہ ان الشیء الموجود لا یجوز ان یکون بالقوة من جمیع الوجوه والا

لکان وجودہ بالقوة فیلزم ان لا یکون موجودا وقد فرضنا وجودا

هذا خلف فهو اما بالفعل من جمیع الوجوه وهو الموجود الكامل الذی

لیس له کمال متوقع کالباری عز اسمہ تع او بالعقول او بالفعل من

بعض الوجوه و بالقوة من بعضها فمن حیث انه بالقوة لو خرج من

القوة الى الفعل فذلک الخروج اما ان یکون دفعة واحدة وهو

الکون والفساد کانقلاب الباء هواة فالصورة الهوائية کانت للباء

بالقوة فخرجت منها الى الفعل دفعة واحدة او على التدرج فهو الحركة

ترجمہ

یہ فصل حرکت اور سکون کے بیان میں ہے۔ بہر حال حرکت تو وہ قوت سے فعل کی طرف تدریجاً خروج کا نام ہے۔ اس کا بیان یہ ہے کہ شیء موجود من کل الوجوه بالقوه ہو، یہ جائز نہیں ہے۔ ورنہ اس کا وجود ہی بالقوه ہو جائے گا۔ پس لازم آئے گا کہ اس کا وجود بالقوه ہو، حالانکہ ہم نے اس کو موجود فرض کیا ہے۔ یہ خلاف مفروض ہے۔ پس وہ یا تو من جمیع الوجوه بالفعل ہوگا تو وہ موجود کامل ہے۔ اس کے لئے کوئی کمال متوقع نہیں ہے جیسے باری تم اور عقول عشرہ (ان کے بقول) بعض وجوہ سے بالفعل ہوگی اور بعض وجوہ سے بالقوه ہوگی۔ پس اس حیثیت سے کہ وہ بالقوه ہے۔ اگر قوت سے فعل کی طرف خروج کرے تو یہ خروج یا تو ایک ہی مرتبہ میں ہو جائے گا۔ اور یہ کون و فساد ہے۔ جیسے پانی کا ہوا بن جانا۔ پس صورت ہوائیہ پانی میں بالقوه موجود تھی۔ پس قوت سے فعل کی طرف دفعہ شکل آئی۔ یا خروج تدریجی ہوگا۔ تو یہ تدریجی خروج حرکت ہوگا۔

تشریح

قولہ فصل: جب کہ حرکت جسم طبعی کے لئے ان احوال میں سے ہے جو جسم طبعی کو لذاتہ عارض ہوتی ہے۔ اور سکون حرکت کا مقابل اور ضد ہے تو ان کے درمیان تقابل عدم و ملکہ ہے اس لئے دونوں کو اس فصل میں بیان کیا جاتا ہے۔ پہلے دونوں کی تعریف کیا۔ پھر ان کے احوال و احکام بیان کیا ہے۔ اس وجہ سے متعلقہ بحث تعریف کے بغیر ممکن نہ تھی۔ اس لئے اولاً تعریف کر کے احوال شروع کیا۔ نیز چونکہ حرکت و سکون میں سے حرکت وجودی ہے اور سکون عدمی ہے۔ اس لئے اولاً وجود کو پھر سکون کو بیان کیا ہے۔ قولہ فاقبل: یہ قول ملا زادہ حرز بانی کا ہے۔ قولہ بیانہ: یعنی قوت سے فعل کی طرف خروج اس طریقہ پر کہ پورے طور پر بات واضح نہ ہو جائے اور کوئی خفا باقی نہ رہے۔

قولہ من جمیع الوجوه: یعنی اسکی تمام صفاتی و احوال کا بالقوه ہونا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی صفت کا بالقوه ہونا لازم آئے گا۔ اور شے موجود نہ ہوگی جبکہ اس کو موجود ہونا فرض کیا گیا ہے۔ اور اگر اس شے کو موجود فرض کیا جائے تو اس کی دو صورت ہے۔ موجود تمام اعتبار سے بالفعل موجود ہو۔ جیسے واجب تم کہ اس سے تمام کائنات بالفعل موجود ہے کسی کمال ممکن کا انتظار نہیں ہے یعنی باری تعالیٰ کے کوئی حالت متصورہ نہیں ہے اس کو موجود کامل کہا جاتا ہے یا شے بعض وجوہ سے بالفعل اور بعض وجوہ سے بالقوه موجود ہوگی جیسے تمام ممکنات کے بعض اوصاف بالفعل۔ اور بعض اوصاف بالقوه ہوتے ہیں۔ لہذا ایسی چیزیں جب قوت سے فعل کی جانب منتقل ہوتی ہیں۔ تو ان کے انتقال کی صورت ہوتی ہیں۔ عن انتقال دفعہ واحد

ہوگا تو اس کا نام کون و فساد ہے جیسے ہو اپانی اور پانی کا ہوا بنا دفتہ ہوتا ہے۔ عیا قوت سے فعل کی طرف انتقال تدریجاً ہوگا۔ جیسے ٹھنڈا پانی جب گرم کیا جائے تو آہستہ آہستہ گرم ہوتا ہے اور گرم ہونے کے بعد آہستہ آہستہ ٹھنڈا ہو جاتا ہے تو اس انتقال کا نام حرکت ہے۔ لہذا معلوم ہو کہ قوت سے فعل کی طرف بتدریج انتقال کا نام حرکت ہے۔

قولہ جسیم الوجہ : باین معنی کہ صفت یا حال اس کا بالفعل نہ ہوگا۔

اقول فیہ بحث اما اولاً فلانہ یحصل للنفس صفات لم تکن لہا فلہا خروج عن القوۃ الی الفعل باعتبار تلك الصفات ولا یسمی ذلك الخروج حركة وکونا و لافسادا و اما ثانیاً فلان الانتقال فی الجذ و الفعل و الانفعال و المتی دفعی عند بعضهم مع انه لا یسمی کونا و لافسادا ،

ترجمہ میں کہتا ہوں کہ اس میں بحث ہے۔ بہر حال پہلی بحث تو اس لئے کہ نفس میں کچھ صفات حاصل ہو جاتی ہیں جو اس میں پہلے نہیں ہوتیں۔ تو اس میں بھی خروج قوت سے فعل کی طرف ان صفات کے اعتبار سے پایا گیا۔ مگر اس خروج کو حرکت نہیں کہا جاتا نہ کون و فساد کہا جاتا۔ اور بہر حال دوسرا اعتراض تو اس لئے کہ انفعال، جدت، فعل، انفعال متی میں بعض کے نزدیک دفعی ہوا کرتا ہے اس کے باوجود ان کو نہ کون کہا جاتا نہ فساد۔

تشریح قولہ فیہ بحث : اس حکم اس مفہوم پر بحث کرنا ہے کہ ابھی خروج کو صرف دو صورت میں تقسیم کیا گیا ہے۔ ایک تدریجی ایک دفعی۔ اس پر شرح اعتراض کریں گے۔

قولہ للنفس صفات : مثلاً سخاوت، علم، علم، وغیرہ۔
قولہ و لافسادا : لہذا حرکت کی تعریف جامع نہیں رہی
قولہ الجذ : بمعنی مالدار ہونا۔ اور اصطلاحاً اس ہیئت کو کہتے ہیں جو جسم کو کسی چیز کے نتیجہ میں حاصل ہوتی ہے۔ مثلاً کپڑے سے جسم کا احاطہ کرنا، کہ اس سے ہیئت بدل جاتی ہے۔ اس کو جدت کہتے ہیں اور دفعی ہوتا ہے۔

قولہ الفعل : ایک شے جب دوسری پر اثر کرتی ہے تو اثر کرنے کو فعل کہا جاتا ہے۔
قولہ لافعال : جب فعل کا اثر ہے تو وہ متاثر ہو جاتی ہے اور اس سے جو کیفیت پیدا ہو اس کو انفعال کہتے ہیں۔

قولہ متنی : شے کے زمان میں ہوے کی وجہ سے ایک ہیئت حاصل ہوتی ہے اس ہیئت کو متنی کہا جاتا ہے۔
مذکورہ انتقالات دفنی ہوتے ہیں مگر ان کو کوئی کون و فساد نہیں کہتا۔ لہذا کون کو فساد کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے۔

قال ارسطو الحركة قد تطلق على كون الجسم بحيث اى حد من حدود المسانة يفرض لا يكون هو قبل ان الوصول اليه ولا بعدة حاصلين و يسمى الحركة بمعنى التوسط وهي صفة شخصية موجودة في الخارج دفقة مستمرة من المبدأ الى المنتهى تستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود وسيمالة فباستمرارها وسيلانها تفعل في الخيال امر ممتد غير قابل يطلق عليه الحركة بمعنى القطع فانها لها ارسطو نسبة الحركة الى الجزء الثاني في الخيال قبل ان تزول نسبتها الى الجزء الاول عنه يتخيل به امر ممتد ينطبق على المسافة كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة المتحركة امر ممتد في الحس المشترك فلهذا خطا وادارة و... الحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في التوقف لان الحركة ما لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها واذا وصل اليه فقد انقطعت الحركة

ترجمہ

ارسطو نے کہا کہ جسم کا ہونا اس طور پر کہ مسافت کی حدود میں سے جو بھی فرض کیا جائے کہ جسم وصول کے آن سے قبل اس حد پر موجود نہ ہو نہ وصول کے بعد اس حد میں موجود ہو، اس پر حرکت کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور جسم کا اس حیثیت پر ہونے کا نام حرکت یعنی توسط ہے۔ تو وہ ایک معین صفت ہے۔ جو خارج میں دفع مستمرہ کے بطور موجود ہے۔ اور مبداء سے شروع ہو کر منتہی پر ختم ہو جاتا ہے۔ جو جسم متحرک کی نسبت کے مختلف ہونے کو مستلزم ہے۔ مسافت کی حدود میں پس وہ اپنی ذات کے اعتبار سے مستمرہ ہے۔ اور ان حدود کی طرف اس کی نسبت سے سیال ہے پس حرکت یعنی توسط اپنے استمرار اور سیلان سے خیال میں ایک امر ممتد غیر قار پیدا کرتا ہے۔ اس امر ممتد پر حرکت یعنی قطع کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ جب متحرک کی نسبت مسافت سے جز ثانی کی طرف خیال میں مرسم ہو جاتی ہے۔ قبل اس کے کہ اس کی نسبت مسافت کے جز اول سے زائل ہو۔

تو اس سے ایک امر ممتد خیال میں پیدا ہو جاتا ہے۔ جو مسافت پر منطبق ہوتا ہے۔ جس طرح بارش کا قطرہ نازلہ اور آگ کے شعلہ جو الہ سے ایک امر ممتد حس مشترک میں پیدا ہوتا ہے اور محسوس ہوتا ہے کہ یہ ایک خط ہے، یاد آئے۔ اور حرکت ان معنی کے لحاظ سے اس کا کون وجود سوائے وہم کے نہیں ہے اس لئے کہ متحرک جب تک متحرک ہو چکا نہیں جاتا پوری حرکت پائی نہیں جاتی۔ اور جب منتہی پر پہنچ جاتا ہے تو حرکت بند ہو جاتی ہے۔

تشریح

قولہ قال امر سبطو : یہ فلاسفہ مشائیہ میں سے ہے جس کو معلم اول کا لقب ملا ہے۔
قولہ لا بعدا : بلکہ جسم اس حد پر پہنچتے ہی دوسری حد کی جانب روانہ ہو گیا اور اس حد پر جس آن میں پہنچا ہے اس سے پہلے اس حد پر آیا نہ تھا۔ اور اس آن پر پہنچ کر اس حد پر برقرار نہیں بلکہ دوسری حد کی جانب منتقل ہو گیا۔ تو جسم کو متحرک اور اس وصف کو حرکت کہیں گے۔
قولہ لما استمر : یہ اس کی دلیل ہے کہ خیال میں ایک اور ممتد کی شکل پیدا ہو جاتی ہے۔
قولہ یتخیل به : یعنی جسم متحرک مسافت میں حرکت کر رہا ہے تو آپ اس کو دیکھ رہے ہیں تو حرکت کرنے والے کی نسبت مسافت کی حدود میں برابر بدلتی رہتی ہے۔ اور اول کی نسبت ذہن میں چھپ گئی۔ اور ابھی صورت ذہن سے غائب نہ ہوئی تھی کہ دوسرے تیزی کی نسبت آگئی۔ و لکن۔ تو اس سے ایک امر ممتد قوت خیالیہ میں مرسم ہو جاتا ہے۔ اسی کا نام حرکت بمعنی قطع ہے۔ گویا اس حرکت کا وجود ذہن میں ہوتا ہے خارج میں نہیں۔

قولہ الشعلة الجوالۃ : آگ میں ایک لکڑی کے سرے کو جلاتے پھر اس کو گولائی میں گھومائیے تو لکڑی کا سر جو ایک نقطہ ہے۔ ذہن میں مرسم ہو گیا۔ پھر جب آپ حرکت دے رہے ہیں تو دوسرا نقطہ ذہن میں آیا۔ پھر تیسرا اس سے قبل کہ اول اور ثانی زائل ہو۔ تو اس طرح گھومانے نے ذہن میں گول آگ کی ایک سطر بنادی ہے۔ اسی کو شعلہ جو الہ کہتے ہیں۔ اس کا بھی ذہن میں وجود ہوتا ہے خارج میں نہیں ہوتا۔

قولہ انقطعت الحوکتہ : لہذا اس معنی کے لحاظ سے حرکت خارج میں موجود نہیں ہوتی۔

واما السكون فهو عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك فال مجردات غير متحركة ولا ساكنة اذ ليس من شأنها الحركة فالقائل بينهما تقابل العدم والملكه وقيل السكون هو الاستقرار زمانا فاما فيما يقع فيه الحركة فالقائل بينهما تقابل التضاد

ترجمہ

اور بہر حال سکون تو وہ حرکت کا نہ ہونا ہے ایسی چیز سے جس کی شان یہ ہے کہ

وہ حرکت کرے۔ پس مجردات نہ متحرک ہیں نہ ساکن ہیں۔ اسلئے کہ ان کی شان میں حرکت کرنا داخل نہیں ہے۔ لہذا حرکت اور سکون کے درمیان تقابل عدم اور ملکہ کا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ سکون ایک زمانے تک ٹھہرے رہنے کا نام ہے جس میں حرکت واقع ہوتی ہے۔ لہذا اب تقابل ان دونوں میں تضاد کا تقابل ہوگا۔

قولہ عامین: اس قید سے اعراض خارج ہو گئے۔

شرح
قولہ تقابل العدم والملاکة: حرکت اور سکون دو مختلف چیزیں ہیں جو ایک محل میں ایک جہت سے ایک زمانے میں جمع نہیں ہو سکتے۔ ایسی دو چیزوں کو متقابلین کہا جاتا ہے۔ لہذا حرکت و سکون متقابل ہوتے۔ حرکت خروج کا نام ہے لہذا وہ وجودی چیز ہوتی اور سکون عدم الحركة کا نام ہے لہذا دونوں میں سے حرکت وجودی اور سکون عدمی چیز ہے۔ جن کی محل واحد صلاحیت رکھتا ہے لہذا دونوں کے مابین تقابل عدم اور ملکہ کا پایا گیا۔ لہذا جو موجود ہے اور بالفعل ہے من جمیع الوجوه، تو وہ متحرک ہے نہ ساکن۔ اور جس موجود میں دونوں جہت پائی جائیں قوت اور بالفعل کی ان میں حرکت و سکون دونوں پائے جاتے ہیں۔

وکل جسم متحرك فله محرك غير الجسمية اذ لو تحرك الجسم بما هو جسم لكان كل جسم متحركاً على الدوام والتالي كاذب فالبقدم مثله ثم الحركة باعتبار مقولة هي فيها على اربعة اقسام معني وقوع الحركة في مقولة هو ان الموضوع يتحرك من نوع تلك المقولة الى نوع اخر منها ومن صنف الى صنف او من فرد الى فرد حركة في الكرم كالنمو هو انما ياد حجم الاجزاء . . . الاصلية للجسم بما ينضم اليها ويد اخله في جميع الاقطار على نسبة طبيعية بخلاف السمن فانها من زيادة في الاجزاء الزائدة والاجزاء . . . الاصلية في بعض الحيوانات هو المتولدة من المنى كالعظم والعصب و الرباط والزائدة فيه هي المتولدة من الدم كاللحم والشحم والسمن . . .

ترجمہ
اور ہر جسم کے لئے ایک محرک طبعی ہے جو جسمیت کے علاوہ ہے۔ اس لئے کہ اگر جسم بحیثیت جسم کے حرکت کرے گا تو البتہ ہر جسم متحرک ہوگا دائمی طور پر اور تالی کاذب ہے۔ پھر حرکت اس مقولہ کے اعتبار سے کہ وہ اس میں واقع ہوتی ہے چار قسم پر ہے، مقولہ میں حرکت کے واقع ہونے کے معنی یہ ہیں کہ موضوع (ذات) حرکت کرتا ہے اس مقولہ کی ایک نوع سے دوسری

نوع کی طرف یا ایک صفت سے دوسری صفت کی طرف یا ایک فرد سے دوسرے فرد کی طرف۔ اور حرکت فی النعم جیسے نمونہ اور وہ جسم کے اجزائے اصلیہ کے حجم کا زیادہ ہو جانا ہے۔ اس وجہ سے کہ طبیعی مناسبت کے مطابق تمام اطراف و جوارب میں زیادتی داخل اور منقسم ہو جاتی ہے۔ بخلاف سخن کے کہ وہ اجزاء زائدہ میں زیادتی کا نام ہے۔ اور اجزاء اصلیہ بعض حیوانات میں وہ ہیں جو مادہ منویہ سے پیدا ہوتے ہیں جیسے ہڈی پٹھے، رباط وغیرہ۔ اور زائدہ اس میں وہ ہیں جو خون سے پیدا ہوتے ہیں۔ جیسے گوشت، چربی، لعاب وغیرہ۔

تشریح | قولہ علی الدوام: اس وجہ سے کہ جسم کے جسم ہونے کا ثبوت دائمی ہے لہذا حرکت بھی دائمی ہوتی حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

قولہ ثم المحوکتہ: یہاں سے مافیہ الحکمتہ کا بیان شروع کرتے ہیں۔

قولہ المحوکتہ: فلاسفہ کی اصطلاح میں مقولہ کل دس ہیں۔ ایک جوہر اور باقی نو اعراف پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ فلاسفہ اجناس عالیہ کو مقولات عشرہ کہتے ہیں۔ اور جوہر موجود بنفہ کا نام ہے اور عرض وہ ہے جو موضوع میں یعنی محل میں موجود ہو۔ بنفہ موجود نہ ہو۔ عرض کے مقولات نو ہیں، کم، کیف، اصناف، این، ملک، فعل، انفعال، متی، وضع۔ جس کی مثال مرقات میں یہ ہے۔

مردے دراز نیکو دیدیم بشہر امروز - ۱ - با خواستہ نشستہ از کرد خویش فیروز

مردے (جوہر) دراز (کم) نیکو (کیف) دیدیم (فعل) بشہر (این) امروز (متی) با خواستہ نشستہ (اصناف) فیروز (ملک)۔ مقول کے معنی ہیں محمول۔۔۔ تفسیر میں محمول ہمیشہ وصف اور حال ہوا کرتا ہے۔ جیسے زید قائم میں زید موضوع ہے اور ذات ہے۔ قائم اس کی ایک حالت اور وصف ہے۔ دوسرا بمعنی مفعول ہے اس حیثیت سے کہ اس کے متعلق کلام کیا جاتا ہے۔ اور تار نقل کرنے کی علامت ہے کہ اس کو وصف کے معنی سے اسم کے معنی میں لے لیا گیا ہے۔ یا پھر مبالغہ کے لئے ہے۔ بہر حال مقولہ عرض قائم بالذات کو کہا جاتا ہے۔ اب حرکت فی المقولہ کا مطلب یہ ہے کہ ایک نوع اور فرد سے۔۔۔ دوسرے نوع کی طرف انتقال کا نام حرکت ہے۔ کہ موضوع اور ذات ان افراد وصف کی طرف منتقل ہوا کرتا ہے

قولہ الرباط: سفید قسم کا دھاگہ نما ایک رگ ہوتی ہے جس سے جسم کے جوڑ ایک دوسرے سے مربوط ہوتے ہیں۔

والذبول، وهو انتقاص حجم الاجزاء الاصلیة للجسم بما یفصل عنہ فی جمیع الاقطار علی نسبة طبیعیة بخلاف الهزال فانہ انتقاص عن

الاجزاء الزائداً ، وقد عدا العلامة في شرح القانون السمن والهزال ايضا
من اقسام الحركة الكمية ،

ترجمہ

اور ذبول ، وہ جسم کے اجزاء اصلیه کا کم ہو جانا۔ اس وجہ سے کہ طبعی سے جسم کے تمام اطراف و جوانب سے جسم کا کچھ حصہ کم ہو جاتا ہے۔ بخلاف ہزال کے کہ وہ زائداً اجزاء کی کمی کا نام ہے۔ اور علامہ قطب الدین شیرازی نے شرح قانون میں سمن اور ہزال کو حرکت کمی میں شمار کیا ہے۔

دهمنا بحث اذ الحركة في مقولة ليستدعي امر واحد بعينه يتواراد عليه
افراد تلك المقولة وظاهر ان افراد المقدار في النمو والذبول لا تتوارد
على شئ واحد بعينه لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض لها كان له
المقدار الصغير بل المقدار الكبير انما يعرض لها كان له المقدار الصغير
مع امر اخر ينضم اليه وهذا المجموع غير ما كان له المقدار الصغير سواء
صار متصل واحد اولاً وكن المقدار الصغير في الذبول لم يعرض
لها كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما هو يعرض لجزء مما كان
لها المقدار الكبير فمحل المقدار الكبير والصغير في حالتى النمو والذبول
متغايران فليس من الحركة الكمية

ترجمہ

(نمو ذبول کی حرکت کیمت میں شمار کرنے میں) بحث ہے۔ اس لئے کہ حرکت
فی مقولہ کا تقاضہ ہے کہ بعینہ امر واحد پر اس مقولہ کے افراد وارد ہوتے رہیں
اور ظاہر ہے کہ نمو اور ذبول میں مقدار کے افراد بعینہ شئی واحد پر وارد نہیں ہوتے۔ اس لئے کہ نمو
میں مقدار کبیر اس جسم کو عارض ہوتی جس کو مقدار صغیر عارض ہوتی ہے مع شئی زائد کے جو اس جسم میں
جا کر منضم ہو جاتی ہے۔ اور یہ مجموعہ اس جسم کا غیر ہے جس کو مقدار صغیر عارض ہے۔ خواہ یہ متصل واحد ہو
جائے یا نہ ہو۔ اس طرح ذبول میں مقدار صغیر جو ذبول میں حاصل ہوتی ہے اس جسم کو عارض نہیں
ہوتی جس کو مقدار کبیر حاصل تھی بلکہ مقدار صغیر عارض ہوتی ہے جسم کے اس جز کو جس کو مقدار کبیر
عارض تھی۔ لہذا حالت نمو اور ذبول میں مقدار کبیر و صغیر کے محل ایک دوسرے کے غیر ہیں لہذا یہ
دونوں حرکتیں کیمت میں داخل نہیں ہیں۔

شرح

قولہ مہنا بحث : اس جگہ دو چیزیں بیان کی گئی ہیں۔ ۱۔ نموا اور ذبول کا حرکت
فی الکلم میں سے ہونا۔ ۲۔ سمن و ہزول کا حرکت کیسہ میں شمار کرنا۔ شارح کی

جانب سے اس پر اعتراض ہے۔

قولہ من الحوکتہ الکبیرۃ : اگر اس کا شمار حرکت کے کسی مقولہ میں ہوتا ہے تو وہ حرکت فی الاین ہے

و کذا الحان فی السمن و الہزال فلنحضر حینئذ فی التخلخل و التکاثف و
ارادوا بالتخلخل مہنا ان یزید مقدارا الجسم من غیر ان ینضم الیہما
غیرہ و بالتکاثف ان ینقص مقدارا الجسم من غیر ان ینفصل عنہ جزء و
قد یطلق التخلخل علی الانتقاش و هو ان تتباعد الاجزاء و یداخلها جسم
غریب کالقطن المنقوش و التکاثف علی الاندماج و هو ان تتقارب الاجزاء
بحیث ینخرج ما بینہما من الجسم الغریب کالقطن الملفوف بعد نقشه و قد
یطلقان علی ساقۃ القوام و غلظہ

ترجمہ

اور سمن و ہزال کا بھی یہی حال ہے۔ پس ہم اس وقت حرکت کیسہ میں تخلخل اور
تکاثف ہی پر منحصر کرتے ہیں۔ اور فلاسفہ نے تخلخل بولکر یہاں یہ مراد لیا ہے کہ

جسم کی مقدار بڑھ جائے۔ اور اس کی طرف خارج سے کوئی دوسری چیز آکر مل جائے۔ اور
تکاثف سے مراد یہ ہے کہ جسم کی مقدار گھٹ جائے اس کے بغیر کہ جسم کا کوئی چیز جسم سے جدا ہو۔ اور
کبھی تخلخل کا اطلاق انتقاش پر ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جسم کے اجزاء میں بعد پیدا ہو جائے۔ اور
اس کے درمیان میں جسم غریب آکر داخل ہو جائے۔ جیسے دھونی ہوئی روئی میں ہوتا ہے اور تکاثف
کا اطلاق کبھی اندماج پر ہوتا ہے۔ اور اندماج یہ ہے کہ جسم کے اجزاء ایک دوسرے سے قریب
ہو جائیں اس طور پر کہ جو جسم غریب خارج سے آکر داخل ہو گیا تھا وہ خارج ہو جائے۔ جیسے
پریس کی ہوئی روئی دھننے کے بعد۔ اور کبھی ان دونوں کا اطلاق قوام کے رقیق ہونے اور
غلظ ہونے پر بھی کیا جاتا ہے۔

ومبادل علی تحقیقہا ان القار و ما لا الضیقۃ الراس اذ کبت علی الباء فلا
یدخلها الباء اصلا فاذا امتصت مصا قویا ثم کبت علیہ دخلها الباء وما ذلک
لخلاء حدث فیہا بالبص لامتناعہ بل لان البص اخرج بعض الهواء و احد

فی الهواء الباقی تخلخلاً فکبر حجمه بحيث یستغل مکان الخارج ایضاً ثم
 اوجد فیہ البرد الذی فی الباء تکاثفاً وضعف حجمه وعاد بطبعه المقداره
 الذی کان له قبل البص فدخل فیها الباء ضراً وراحة امتناع الخلاء هکذا
 قالوا واقول الظاهر ان تکاثف ههنا لیس لبرد الباء فان التجربة شاهدت
 بان القارورة المذکورة اذا کبت علی الباء الخارج ایدخل فیها،

ترجمہ

تخلخل تکاثف کے پائے جانے پر جو چیز دلالت کرتی ہے ان میں سے ایک یہ ہے
 کہ تنگ منہ والی شیشی جب پانی میں الٹی کر کے داخل کی جائے تو اس کے اندر
 پانی بالکل داخل نہیں ہوگا اور جب اس کو روز سے چوس لیا جائے۔ پھر پانی میں اوندھی کی جائے
 تو اس کے اندر پانی داخل ہو جاتا ہے یہ پانی کا داخل ہونا اس خلا کی بنا پر نہیں ہوا جو چوس لینے
 کے نتیجہ میں پیدا ہو گیا ہے۔ کیونکہ خلا محال ہے۔ بلکہ اس۔۔ چوستے نے ہوا کے بعض حصہ کو شیشی
 سے خارج کر دیا ہے۔ اور باقی ماندہ ہوا میں اس نے تخلخل پیدا کر دیا ہے۔ اس لئے ہوا کا حجم بڑھ
 گیا اس طور پر کہ اس لئے خارج شدہ ہوا کے مکان کو مشغول کر لیا ہے۔ پھر اس کے بعد جب
 پانی کی برودت نے اس پر اپنا اثر ڈالا تو اس نے تکاثف پیدا کر دیا ہے اور ہوا کا حجم صغیر ہو
 گیا اور وہ اپنی مقدار طبعی کی طرف واپس ہو گئی جو اس کے چوسنے سے پہلے تھی۔ پس اس وجہ سے
 اس میں پانی داخل ہو گیا کیونکہ خلا رکا وجود محال ہے۔ اس طرح فلاسفہ نے بیان کیا ہے۔ اور
 میں کہتا ہوں کہ ظاہر یہ ہے کہ یہاں پر تکاثف پانی کی برودت کی وجہ سے نہیں ہوا اس لئے کہ
 تجربہ شاہد کہ مذکورہ شیشی جب گرم پانی میں اوندھی کی جائے تو اس میں بھی پانی داخل ہو جاتا،

وحركة فی الکلیف کتسخن الباء وتبرد مع بقاء صورته النوعیة وتسمى هذی
 الحركة استحالة وحركة فی الالین وهی انتقال الجس من مکان الی مکان
 بل من الی الی ابن اخر علی سبیل التدریج وتسمى نقلة وحركة فی الوضغ
 وهی ان تكون للجسم حركة علی الاستدارة فان کل واحد من اجزائها
 یبائن ای یفارق کل واحد من اجزاء مکانها لوکان له مکان ویلانم کل
 مکانا فقد اختلف نسبة اجزاء مکانها علی التدریج،

ترجمہ ۲۔ اور حرکت فی الکلیف جیسے پانی گرم ہو جانا اور اس کا ٹھنڈا ہو جانا اس کی صورت

نوعیہ کے باقی رہنے کے ساتھ۔ اس حرکت کا نام استحالیہ ہے۔ اور حرکت فی الدین جسم کا ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل ہونا بلکہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف تبدیلیاً۔ اس کا دوسرا نام نقلہ بھی ہے۔ اور حرکت فی الوضع وہ ہے کہ جسم کو استدارہ میں حرکت ہو۔ اس لئے کہ جسم کے اجزا میں سے ہر جز جدا ہوتا ہے اور مفارقت ہوتا ہے اپنے مکان سے اجزائے اُخریٰ کے لئے مکان ہو۔ اور پورا جسم اپنے مکان سے ملا ہوا ہوتا ہے جدا نہیں ہوتا۔ پس جسم کے اجزا کی نسبت مکان کے اجزائے تدریجی طور پر مختلف ہوتی رہتی ہے

قولہ استحالیہ: وجہ تسمیہ یہ ہے کہ جسم ایک حالت سے دوسری حالت کی جانب انتقال کرتا ہے۔

شرح

قولہ فی الوضع: جیسے کہ وہ کی حرکت اپنے مرکز پر یا چکی کی حرکت اپنی کیل پر ہو۔
 قولہ اجزاء مکانیہ: جب جسم دائرہ میں گھومتا ہے تو اس کے اجزا اپنے مکان کے مفروضہ اجزائے بدلتا رہتا ہے اور جسم اس پر چکر کرتا رہتا ہے۔ اس کو حرکت فی الوضع کہا جاتا ہے۔
 قولہ لوکان لہ: اصل میں یہ ایک مفروضہ سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ حرکت فی الوضع فلک الافلاک کو بھی لاحق ہے اور وہ متحرک علی الدوام ہے اور حرکت فی الوضع ہی ہے فلک الافلاک کے لئے گذشتہ تعریف کی بنیاد پر کوئی مکان نہیں ہے۔ لہذا اجزا مکان سے جسم کی تبدیلی کا وہاں سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ لہذا یہ تعریف حرکت کی جو وضع میں ہوتی ہے حرکت فلک الافلاک کو شامل نہیں ہے۔ شارح نے نوکان لہ مکان کی قید لگا کر اس اعتراض کو ختم کر دیا کہ یہ تبدیلی اجزا مکان سے اس وقت ہے جب جسم کے لئے مکان ہو ورنہ اپنے ماتحت جسم کی محاذات سے تبدیل ہوتا ہو وہ بھی اس تعریف میں داخل ہے۔

اقول ہہنا بحث اذ قد علم مما سبق ان الحركة فی الوضع ہی الانتقال من وضع الی آخر تدرا یجا ولا نسلم ان ذلك الانتقال منحصراً فیما ذکرہ فان القائم اذا تعدی ینتقل من وضع الی وضع آخر مع انه لا یتحرك علی الاستدراة وثبوت الحركة الایینیة لہ لا ینافی ذلك والاظہر ان الحركة واقعة فی بواقی مقولات العرض ایضاً اما الاضافة فلانہ اذا فرغ من ان ماء اشد سخونة من ماء آخر وتحرك فی کیف حتی صار سخونتها اضعف من سخونة الاخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع من الاضافة اعی الاشدیة الی نوع اخر منها اعی الاضعفیة انتقالاً تدرا یجا و

ولذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم اخر ثم تحرك منه في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه او كان على اشرف او ضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو اخص او ضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور ايضا من اصنافه الى اخرى تدارم يجباً ،

ترجمہ

میں کہتا ہوں یہاں پر بحث سے کیونکہ ماسبق میں معلوم ہو چکا ہے کہ حرکت فی الوضع ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف تدریجاً انتقال کا نام ہے۔ ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ یہ انتقال حرکت علی الاستدارہ پر موقوف ہے کیونکہ قائم جب بیٹھتا ہے تو وہ ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ اس کے باوجود وہ حرکت علی الاستدارہ نہیں کرتا۔ اور حرکت علی الاستدارہ کے لئے این ہونے کا ثبوت اس کے منافی نہیں ہے۔ اور ظاہر تر یہ ہے کہ حرکت باقی مقولات میں بھی پائی جاتی ہے۔ بہر حال اصناف تو اس لئے کہ جب فرض کیا جائے کہ پانی بہت گرم ہے دوسرے پانی کی بہ نسبت اور وہ کیف میں حرکت کرے یہاں تک کہ اس کی حرارت دوسرے پانی کی حرارت کے مقابلے میں کم ہو جائے۔ تو اس مثال میں پانی اصناف کی ایک نوع سے منتقل ہوا یعنی اشذیت سے، اصناف کی دوسری نوع کی طرف یعنی اضعفیت کی طرف تدریجاً انتقال کے طور پر۔ اور اسی وجہ سے جب کوئی جسم اونچے مقام پر ہو پھر وہ حرکت فی الاين کرے یہاں تک کہ نیچے والے حصہ میں آجائے۔ یا کوئی جسم مقدار میں اصغر ہو دوسرے جسم کے مقابلے میں، پھر اصغر سے کثیف میں حرکت کرے یہاں تک کہ دوسرے جسم کے مقابلے میں بڑا ہو جائے۔ یا کوئی اشرف وضع میں قائم تھا۔ پھر اس سے حرکت کر کے ہن ذنک پہنچ جائے جو اشرف کے مقابلے میں ہو تو ان مذکورہ تمام صورتوں میں بھی ایک اصناف کی نوع سے دوسری نوع کی طرف تدریجاً منتقل ہوا ہے۔

تشریح قولہ لا ینافی ذلك : یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ قائم جب بیٹھ گیا تو اس کے لئے حرکت ایسی ثابت ہو جاتی ہے۔ جو حرکت وضعیہ کے

منافی ہے۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا۔

قولہ ولا ظہر : یہاں مقصد شریبان کرنا ہے کوئی اعتراض کرنا مقصود نہیں ہے۔

قولہ واقعة : جس طرح کم، کیف، وضع اور این میں واقع ہوتی ہے۔

قولہ اما الاصناف : جیسے ابوت، نبوت، اشذیہ، اضعفیت وغیرہ۔ باپ کی طرف ابوت کی نسبت

بیٹے کی وجہ سے ہوتی ہے۔ اور بیٹے کی طرف نبوت کی نسبت باپ کی وجہ سے ہوتی ہے۔ ایسے ہی کسی چیز کو اشتداس وقت کہیں گے جب اس کے مقابلے میں ضعیف موجود ہو۔ اور ضعیف کی طرف اضعف کی نسبت اس سے قوی کے مقابلے میں کرتے ہیں۔ تو اصناف میں ایک مقولہ کی نسبت دوسرے مقولہ کی نسبت کے لحاظ سے کی جاتی ہے۔

قولہ اذا فوض: حرکت فی الاضافت کی مثال حرکت فی الکلیف کے ضمن میں دی جاتی ہے۔
قولہ انتقالا: مگر یہ انتقال تبعا ہوتا ہے۔ اصل میں تو موضوع یعنی پانی بدلتا ہے۔ اور اسی کے ساتھ گرمی بھی بدل جاتی ہے۔

قولہ فی مکان اسفل: یہ حرکت اضافیہ کی مثال ہے جو حرکت ایسیہ کے تابع ہو کر پائی جاتی ہے۔

قولہ ادکان اصغر: یہ حرکت اضافیہ کی مثال ہے جو کم کے ضمن میں پائی جاتی ہے۔
قولہ علی اشرف اضعاف: یہ حرکت اضافیہ کی مثال ہے جو حرکت وضعیہ کے تابع ہو کر پائی جاتی ہے۔

واما الملك فلان العمامة اذا تحركت الى النزول او الصعود فلا شك انه يتغير هيأة احاطتها بالتدريج تبعاً لحرکتها في الالين واما الفعل والانفعال فلانه اذا تحرك الجسم من سخونة الى اشد منها بالتدريج تحرك من لتسخن الى لتسخن اقوى منه كذلك واذا زاد الاستعداد في قابل السخونة اشتد التسخين ،

ترجمہ

اور ملک میں حرکت تو عمامہ جب حرکت کرے نزول یا صعود کی جانب، تو

اس میں شک نہیں کہ اس حرکت کرنے میں احاطہ کی بیات تدریجی طور پر

متغیر ہو جاتی ہے مگر یہ حرکت فی الالین کے تابع ہوتی ہے اور بہر حال فعل وانفعال تو اس لئے کہ جب جسم سخونت سے اشد سخونت کی طرف تدریجی طور پر حرکت کرے تو اس میں ایک تسخن سے دوسرے تسخن کی طرف حرکت پائی گئی جو اس سے زیادہ قوی ہے اور حرکت اسی طرح کی ہے یعنی تدریجی ہے اور جب سخونت کے قابلیت کی استعداد تیز ہو گئی تو گرمی بھی تیز ہو گئی۔

قولہ اما الملك: اور رہا حرکت کا وقوع مقولہ ملک میں تو اس لئے کہ گرمی

جب سر پر برابر رکھی ہو پھر اس کا لہر حرکت کر کے پیشانی پر سرک کر آجائے۔

قولہ فی الالین: جب عمامہ اوپر کی جانب یا نیچے کی جانب حرکت کرتا ہے تو حرکت فی الالین ہوتی ہے

اور ساتھ ساتھ تبعا احاطہ کی کیفیت بدل جاتی ہے جو حرکت فی الملك ہے۔

وقال التیمیذ فی السقاء یتبہ ان یکون الانتقال من سنة السنۃ ومن
شہر الی شہر یکون دفعة وذلك لان الاجزاء الزمان متصل بعضها
بعض والفصل المشترك بینہا هو الان فاذا فرض زمانان یشترکان
فی ان فقبل ذلك الان یستمر للموضوع متاہ بالقیاس الی الزمان
الاول وبعده یستمر لم متاہ بالقیاس الی الزمان الثانی وذلك لان
نہایت وجود الاول وبتاۃ حصول الثانی فلا تدریج فی الانتقال ،

ترجمہ

اور شفا میں شیخ نے فرمایا ہے کہ قریب ہے کہ حرکت فی المتی دفعی ہوا کرتی ہے
کیونکہ ایک سال سے دوسرے سال کی طرف اسی طرح ایک ماہ سے دوسرے

ماہ کی طرف انتقال دفعتہ ہوا کرتا ہے۔ اور یہ اس وجہ سے کہ زمانے کے اجزاء ایک دوسرے
سے متصل ہیں۔ اور قدر مشترک مذکورہ اجزاء زمانہ کے درمیان آن ہوا کرتا ہے۔ لہذا جب دو زمانے
ایسے فرض کئے جائیں جو ایک آن میں دونوں مشترک ہوں تو اس آن سے قبل موضوع کا متی ستم
ہوتا ہے بمقابلہ زمانہ اول کے، اور اس کے بعد اس موضوع کا متی ستم ہوتا ہے بمقابلہ دوسرے
زمانے کے۔ اور یہ آن اول زمانہ کے وجود کی انتہا اور دوسرے زمانہ کے وجود کی ابتدا ہوتا ہے
اس لئے انتقال میں تدریج نہ پایا گیا۔ بلکہ دفعی پایا گیا۔

تشریح

قولہ قال التیمیذ : ابو نصر فارابی کا قول شارح اپنی تائید میں نقل کرتے ہیں۔
قولہ متصل : کہ ان آنات متالیہ میں نہ کوئی اجنبی داخل ہوتا ہے اور نہ ان آنات
میں فصل ہوتا ہے۔ بلکہ ایک آن کے بعد دوسرا آن متصل آتا رہتا ہے۔ جیسا کہ آپ زمانے کی بحث
میں پڑھ لیں گے۔

قولہ الی الزمان الاول : آن طلوع شمس سے قبل رات میں استمرار پایا جاتا ہے۔
قولہ الی الزمان الثانی : جیسے نہار جو طلوع شمس کی آن سے ملا ہوا ہے۔

ویرد علیہ ان الفاصل بین اجزاء السافۃ حد و غیر منقسمۃ فیکون الانتقال
من بعض تلك الاجزاء الی بعض دفعیا ایضا وکن اذا فرض مکانان بینہما
مسافۃ منقسمۃ کان الانتقال من احدہما الی الآخر تدریجیا فکذا الحال
فی الانتقال من زمان الی زمان آخر بینہما زمان کا فجر والمغرب مثلا
فانہ یکون تدریجیا لا دفعیا ،

ترجمہ

اور اس پر ایک اعتراض کیا گیا ہے کہ اجزاء مسافت کے درمیان فصل دینے والے محدود ہوتے ہیں جو منقسم نہیں ہوتے ہیں۔ لہذا ان بعض اجزاء سے دوسرے بعض اجزاء کی طرف انتقال بھی دفنی ہی ہوا کرتا ہے۔ لیکن جب دو ایسے مکان فرض کئے جائیں کہ ہر دو کے درمیان ایسی مسافت ہو جو منقسم ہونے والی ہو تو ان میں ایک سے دوسرے کی طرف انتقال تدریجی ہوگا۔ لہذا یہی حال ایک زمانے سے دوسرے زمانے کی طرف انتقال میں بھی یہی حال ہوگا کہ دونوں کے درمیان ایک زمانہ پایا جاتا ہے مثلاً خبر اور مغرب ہے۔ تو یہ انتقال تدریجی ہوتا ہے دفنی نہیں ہوتا۔

ونقول ایضا الحركة اما ذاتية او عرضية لان ما يوصف بالحركة اما ان يكون الحركة حاصلته بالحقيقة فيه او لا بل يكون الحركة حاصلته في شئ اخر . . يقاسنه ويوصف هذا بالحركة تبعا لذلك الشئ فالحركة المنسوبة تا الى الاول تسى ذاتية والمنسوبة الى الثاني تسى عرضية فحركة اعراض الجسم والحركة الذاتية اما طبيعية او قسرية او ارادية لان القوة المحركة اقول ان اراد بها مبدأ الميل فلا يلائم قوله اما ان تكون مستفادة من خارج اى امر متميز عن المتحرك في الاشارة الحسية او لا تكون وان اراد بها الميل فلا يلائم قوله فان لم تكن مستفادة من خارج فاما ان يكون لها شعور او لا يكون اذ الميل على ما ذكره الشيخ في رسالة الحد وكيفية بها يكون الجسم مضافا لفعالها مانعه وهى عدمية الشعور قطعاً فان حملت على الاول فالمراد تحريكها وان حملت على الثاني فيكون المراد ان يكون لمبدأها شعور والحمل على الاول اولى بالعبارة ،

ترجمہ

اور ہم کہتے ہیں کہ حرکت یا تو ذاتی ہوگی یا عرضی اس لئے کہ جو جسم حرکت کے ساتھ متصف ہوتا ہے یا تو اس میں حرکت حقیقی ہوگی یا نہ ہوگی بلکہ حرکت درحقیقت شے آخر میں ہوگی جو اس کے مقارن اور قریب ہو اور یہ حرکت کے ساتھ متصف ہو اس قریب شی کے تابع ہو کر، لہذا وہ حرکت جو اول کی طرف منسوب ہوگی اس کا نام ذاتی ہے اور جو دوسرے کی طرف منسوب ہوگی وہ عرضی ہے۔ جیسے جسم کے اعراض کی حرکت۔ اور حرکت ذاتیہ یا تو طبیعی ہوگی یا قسریہ، یا ارادیہ، اس لئے کہ قوت محرکہ، میں کہتا ہوں کہ اگر

مصنف نے اس سے مبدأ میل مراد لیا ہے تو مصنف کا قول "اما ان تکون مستفاداً الخ" اس کے مناسب نہیں ہے۔ یعنی وہ امر جو محرک سے اشارہ حسیہ میں ممتاز ہو یا خارج سے استفادہ نہ ہو، اور اگر مبدأ سے مراد میل لیا ہے تو ان کا اگلا قول مناسب نہیں ہے۔ کہ اگر وہ طبعیہ خارج سے استفادہ نہ ہو، تو یا تو اس کے لئے شعور ہو گا یا شعور نہ ہو گا۔ اس لئے کہ میل جیسا کہ شیخ نے ذکر کیا ہے کہ میل ایک کیفیت ہے جس کی وجہ سے جسم اپنے مانع کو دفع کرتا ہے اور وہ میل یا کیفیت قطعاً مدیم الشعور ہوتی ہے۔ پس اگر حمل کیا جائے اول پر، تو قوت محرکہ سے مراد اس کی تحریک ہوگی۔ اور دوسرے معنی پر معمول کیا جائے تو مراد یہ ہوگی کہ اس کے مبدأ کے لئے شعور ہے مگر پہلے معنی پر حمل کرنا عبارت کے لحاظ سے اولیٰ ہے۔

تشریح قولہ ایضاً المحوکتہ : اس کا عطف خم المحرکتہ پر ہے۔ یعنی جس طرح ہم نے حرکت باعتبار ما یقع فیہ المحرکتہ کی چار قسم کیا ہے۔ اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ حرکت قوت محرکہ کے اعتبار سے یا تو ذاتی ہوگی یا عرضی۔

قولہ لان ما یوصف بالحروکتہ : یہ بیان حصر ہے اس سے دونوں کی تعریف معلوم ہو جائیگی۔

قولہ الی الاول : وہ شئی جس میں حرکت حقیقتہً پائی جاتی ہے۔

قولہ عرضیۃ : یعنی وہ شئی جس میں حرکت تبعاً حاصل ہوتی ہے۔

قولہ اعراض الجسمر : جسم کے واسطے سے حاصل ہوتی ہے لہذا جسم میں حرکت حقیقتہً ہوگی اور جسم کے اعراض کی حرکت تبعاً ہوگی۔

قولہ من خارج : جیسے پتھر کا اوپر کی جانب چڑھنا خارج کی مدد سے ہوتا ہے۔

من خارج کہنا اس لئے مناسب نہیں ہے کہ مبدأ میل کو جب محرک بنایا ہے تو خارج سے مستفید ہونا غلط ہے۔ کیونکہ مبدأ میل تو طبعیہ کو کہتے ہیں جو جسم کے اندر خود موجود ہوتا ہے۔ پھر خارج کہنے کا کیا معنی۔

قولہ اولاً تکون : بایں صورت کہ خارج کا اس میں کوئی دخل نہ ہوگا۔

قولہ فان لم تکن مستفاداً : کیونکہ جس کو شعور ہوتا ہے وہ مبدأ میل ہے صرف میل نہیں ہے۔

نوٹ : شارح نے چونکہ ہر جملہ پر علیحدہ اعتراض کیا ہے اس لئے اعتراض خوب واضح نہ

ہو سکا۔ پوری بات یہ ہے کہ ماتن نے کہا کہ قوت محرکہ یا تو خارج سے استفادہ ہوگی یا نہیں۔ اگر خارج

سے استفادہ نہیں ہے تو یا تو اس کے لئے شعور ہے یا نہیں۔ شارح نے اس پر اعتراض کیا ہے تاکہ

قوت محرکہ جس کی بنیاد پر حرکت کی تقسیم طبعی، انادی اور قسری میں ماتن کرنا چاہتے ہیں۔ شارح نے

سوال کیا کہ اس میں قوت محرکہ سے کیا مراد ہے۔ قوت محرکہ سے وہ قوت مراد ہے جو خود اندرون جسم

ہوتی ہے اور جس کو فلاسفہ مبدأ میل سے تعبیر کرتے ہیں۔ بیان حصر میں یہ بات بیان کیا ہے کہ یا تو

خارج سے استفادہ ہوگی یا نہ ہوگی۔ یہ کہنا اس لئے غلط ہے کہ مبدأ میل خارج سے استفادہ نہیں ہوتا۔ اور اگر مبدأ میل مراد نہ لیا جائے تو اگلا قول فان لم تکن استفادۃ من خارج کہنا غلط ہے۔ اس لئے کہ جب مبدأ حرکت نہ ہوگی تو خارج سے استفادہ تو ہوگی ہی۔ تو یہ کہنا غلط ہے کہ فان لم تکن الخ، گویا حاصل یہ نکلا کہ اس مقام پر اعتراض ہے اور اضطراب ہے۔ اس لئے استدلال قابل قبول نہیں ہے۔
 قولہ اذالمیل علی ما ذکرہ الشیخ: شیخ ابونصر فارابی نے ایک رسالہ لکھا ہے جس میں فلسفی اصطلاحات کی تعریف لکھا ہے اس میں جو تعریف میل شیخ نے تحریر کیا ہے اس کو شارح نے یہاں نقل کیا ہے۔

فان كان لها شعور قبيل مجرد الشعور لا يكفي في كون الحركة ارادية كما في الساقط من علوم شعورنا بسقوطه بل اذا كان لها شعور و ارادة معا فهي الحركة الارادية اقول هذا من فروع بان مبدأ الميل هناك هو الطبيعة ولا شعور لها وان كان للمتحرك شعور وان لم يكن لها شعور فهي للحركة الطبيعية وان كانت استفادة من خارج فهي الحركة القسرية فيه اشارة الى ان فاعل الحركة القسرية طبيعة المقسور لا القاسر والالزام من انعدامها بل هو معد،

ترجمہ

پس اگر اس کو شعور حاصل ہے۔ اور کہنا گیا ہے کہ حرکت کے ارادہ ہونے کے لئے محض شعور کا ہونا کافی نہیں ہے۔ جیسے اوپر سے نیچے گرنے والے کو اپنے گرنے کا شعور بھی ہوتا ہے۔ مگر ارادہ نہیں ہوتا۔ بلکہ ارادہ اس وقت ہوگی کہ اس کے لئے شعور اور ارادہ دونوں ساتھ ساتھ ہوں تو وہ حرکت ارادی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس کو دفع کیا گیا ہے کہ مبدأ میل یہاں (ساقط من علوم) طبیعیہ ہے۔ اور اس کو سقوط کا شعور نہیں ہوتا اگرچہ متحرک کو شعور حاصل ہو اور اگر قوت محرکہ کو شعور نہ ہو تو وہ حرکت طبیعیہ ہے۔ اور اگر قوت محرکہ خارج سے استفادہ ہے تو وہ حرکت قسریہ ہے۔ مصنف کے قول "ان كانت استفادة من خارج" میں اشارہ ہے کہ حرکت قسریہ کا فاعل مقسور کی طبیعت ہوتی ہے قاسر نہیں ہوتا اور نہ اس کے معدوم ہونے سے حرکت کا معدوم ہونا لازم آئے گا بلکہ قاسر اس کے لئے معدوم اور معدوم ہوتا ہے۔

تشریح

قولہ قبیل: سید سند نے اپنے حاشیہ پر یہ اعتراض وارد کیا ہے۔
 قولہ مع شعور: مگر اس میں اس کے ارادے کا کوئی دخل نہیں ہوتا، بلکہ میں کہتا ہوں کہ گرنے والا درمیان میں سہارے تلاش کرتا ہے کہ کوئی چیز مل جائے تو پکڑ لوں۔ تو معلوم

ہوا کہ صرف شعور ہونا قوت محرکہ کو اس کی حرکت کے ارادی ہونے کے لئے کافی نہیں ہے بلکہ ارادہ ہونا بھی ضروری ہے۔

قولہ وان كان للمحرك : مگر اس کے شعور سے طبیعت میں بھی شعور کا ہونا ضروری نہیں ہے۔
 قولہ القسمة : جیسے وہ پتھر جو اوپر کو پھینکا جائے تو اوپر جانے کی حرکت پھینکنے والے کی قوت سے ہوتی ہے خود پتھر اپنی طبیعت سے حرکت نہیں کرتا۔ البتہ جب اس پتھر سے پھینکنے والے کی قوت ختم ہو جاتی ہے تو وہ ذرا رکتا ہے۔ پھر فوراً ہی نیچے کی طرف گرتا ہے۔ یہ گرنے کی حرکت پتھر کے نقل طبیعت کی وجہ سے ہوتی ہے۔

فصل في الزمان

اذا فرضنا حركة واقعة في مسافة على مقدار معين من السرعة و
 ابتداءت معها حركة اخرى ابطأ منها و اتفقتا في الاخذ والترك الاولى
 ترك الاخذ لتكرارها و جدات البطيئة قاطعة لمسافة اقل من مسافة
 السريعة والسريعة قاطعة لمسافة اكثر منها و اذا كان كذلك كان
 بين اخذ السريعة و تركها امكان، اي امر واحد غير المسافتين و
 الحركتين ممتد يسم قطع مسافة معينة بسرعة معينة و قطع مسافة
 اقل منها بطور معين،

ترجمہ

فصل زمان کی بحث میں۔ جب ہم ایک مسافت میں ایک حرکت واقع ہونے والی فرض کرتے ہیں تیزی کی معین مقدار کے موافق، اور اس کے ساتھ

دوسری حرکت بھی شروع ہو جو اس سے سست ہو اور دونوں متفق ہوں اخذ میں اور ترک میں، چونکہ تکرار پایا جاتا ہے اس لئے، اخذ کا ترک کرنا بہتر تھا۔ تو حرکت بطیئہ پائی جائے گی اس وقت کو طے کرنے والی جو سریعہ کی مسافت سے کم ہوگی۔ اور حرکت سریعہ قطع کرنے والی ہوگی اس مسافت کو جو بطیئہ سے زائد ہوگی۔ اور جب ایسا ہے تو سریعہ کے اخذ میں (یعنی انتہار میں) اور ترک (انتہار) میں ایک امکان پایا جاتا ہے یعنی امر واحد جو دونوں مسافت اور حرکت کے علاوہ ہوگا اور وہ امکان ممتد ہوگا، کہ متعینہ سرعت کے ساتھ متعینہ مسافت کے طے کرنے کی گنجائش رکھتا ہوگا۔ اور گنجائش رکھے گا وہ امکان اس مسافت کے طے کرنے کی متعینہ بطور سے اس

ترجمہ

امام رازی نے کہا کہ زمانے کا ثبوت ایسی دو حرکتوں پر موقوف ہے جو ایک ساتھ شروع ہوں اور ایک ہی ساتھ ختم ہوں اور یہ معیت نہیں ہے مگر زمانی معیت، اور معیت زمانی وہ ہے کہ جس کا اثبات خود زمانے کے اثبات پر موقوف ہو۔ پس دور لازم آئے گا اور اثبات زمانہ دو حرکتوں کے وجود پر موقوف ہے جن میں ایک سریع ہو اور دوسری بطی ہو۔ نیز سرعت اور بطو کا اثبات ممکن نہیں مگر زمانے کے اثبات کے بعد تو یہ دوسرا دور لازم آئے گا۔ اور امام رازی نے اس کا جواب دیا ہے کہ زمانے کا وجود ظاہر ہے اور اس کا علم بھی حاصل ہے اس لئے کہ تمام امتوں نے زمانے کی تعیین ساعات، ایام اور مہینوں اور سالوں سے کیا ہے مگر یہاں پر زمانے کی خاص حقیقت کو بیان کرتا ہے۔ یعنی زمانے کا کم ہونا حرکت کے لئے مقدار کا ہونا۔ اور اس میں شک نہیں کہ معیت و سرعت اور بطو کو ثابت کرنے کے لئے زمانہ کا وجود ہمارے لئے کافی ہے لہذا دور لازم نہ آئے گا۔ میں کہوں گا کہ ممکن ہے کہ جواب دیا جائے نیز یہ کہ معیت اور سرعت اور بطو کا ثبوت اگرچہ نفس الامر میں ثبوت زمانہ پر موقوف ہے لیکن معیت، سرعت اور بطو کا علم زمانے کے علم پر موقوف نہیں ہے تاکہ کوئی دور لازم آئے۔

قولہ الأبد اثبات الزمان: لہذا معیت زمانی کا ثبوت زمانے کے ثبوت پر اور زمانے کا ثبوت معیت زمانی کے ثبوت پر موقوف ہے۔

قولہ ولا شئ ان العلم: اگرچہ زمانے کی حقیقت معیت زمانی وغیرہ پر موقوف ہے لیکن یہ امور علم بالزمان بوجہ ما پر موقوف ہیں۔ حقیقت زمانہ پر موقوف نہیں ہیں اس لئے دور لازم نہیں آئیگا۔

هذا الامكان قابل للزيادة والنقصان فان الحركتين اذا اختلفتا في الابدان والتركيب يتفاوت إمكانهما وفي ثبات اذ لا يوجد اجزائهما معا بالضرورة وقيل لانما يلزم من اجتماعها اجتماع الحركة الواقعة فيها قول فيه نظر اذ لم يثبت بعد ان الزمان مقدس الحركة وهي كما انها واقعة في اجزاء الزمان واقعة في المسافة ولا يلزم من اجتماع اجزاء المسافة اجتماع اجزاء الحركة فلا يلزم من اجتماع اجزاء الزمان ايضا اجتماعها وقيل لو اجتمع اجزأه لكان الحادث في يوم الطوفان حادثا في يومنا وبالعكس وانت تعلم انه لا يلزم من اجتماع اجزاء الشئ ان يكون الحاصل في احدها حاصلا في الآخر.

ترجمہ :- اور یہ امکان کمی اور زیادتی کو قبول کرتا ہے۔ اس لئے کہ دو حرکتیں جب ابتداء و انتہاء

میں مختلف ہوں تو دونوں کا امکان مختلف ہو جائے گا، اور غیر ثابت ہے کیونکہ اس کے اجزا ایک ساتھ نہیں پائے جاتے۔ اور کہا گیا ہے کہ اجزا زمانے کے اجتماع سے حرکت کے اجزا کا جمع ہونا لازم آئے گا وہ حرکت جو زمانہ میں واقع ہوتی ہے۔ میں کہتا ہوں اس میں اختلاف ہے کہ اب تک یہ ثابت نہیں ہو سکا کہ زمانہ مقدار حرکت سے اور حرکت جس طرح زمانے کے اجزا میں واقع ہوتی ہے۔ اسی طرح مسافت میں بھی واقع ہوتی ہے۔ مگر مسافت کے اجزا کے جمع ہونے سے حرکت کے اجزا کا اجتماع لازم نہیں آتا۔ لہذا زمانے کے اجزا کے جمع ہو جانے سے حرکت کے اجزا کا اجتماع لازم نہیں آئے گا۔ اور امکان غیر قار کے ثبوت میں کہا گیا ہے کہ اگر زمانے کے اجزا جمع ہوں گے تو یوم طوفان (نوح) میں جو حادثہ پیش آیا تھا۔ وہ آج بھی پیش آنا لازم ہوتا۔ اور اس کے برعکس بھی۔ اور اسے مخاطب تم جانتے ہو کہ شے کے اجزا کے اجتماع سے لازم نہیں آتا کہ جو چیز کسی چیز کے ایک جز میں پائی جائے تو اس شے کے دوسرے جز میں بھی پائی جائے۔

تشریح قولہ یتفاوت امکانہما: مثلاً ایک کو ۸ بجے اور دوسرے کو ۹ بجے روانہ کیا پھر اول کو ۱۰ بجے اور دوسری کو ۱۱ بجے روک لیا۔ تو دونوں کو روانہ کرنے اور روکنے کے اوقات بدل گئے۔ یعنی امکان دونوں کے مختلف ہو گئے۔ تو پھر یہ بھی ممکن ہے کہ اول کو بجائے ۱۰ کے ۱۱ بجے اور دوسری کو بجائے گیارہ کے ایک بجے روکا جائے تو ایک امکان میں وقت کم ہے اور دوسرے میں وقت زائد ہے اسی کو شارح نے امکان میں تفاوت سے تعبیر کیا ہے۔

قولہ غیر ثابت: زمانے کی دوسری حقیقت بیان کرتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ زمانے میں جاؤ نہیں ہے بلکہ ہر وقت جاری ہے۔

قولہ اذلا یوجد: یعنی یہ کہ پورے زمانے کے تمام اجزا ایک جگہ پائے جاتے ہوں ایسا نہیں ہے اذلا یوجد سے اسی کی دلیل بیان کرتے ہیں۔

قولہ الواقعة فیہا: کیونکہ جب اجزا زمانہ جمع ہو جائیں گے تو اجزا حرکت میں بھی اجتماع لازم آئے گا اور اجزا حرکت کے اجتماع سے سکون لازم آئے گا اور حرکت و سکون کا اجتماع محال ہے لہذا اجزا زمانہ کے اجتماع میں بھی استحالة لازم آئے گا۔

قولہ دانت قلم: ایک گز لمبا چوڑا ایک فرش ہے جس کے تمام اجزا ایک ساتھ جمع ہیں، تو اگر اس فرش کے ایک کنارے میں نجاست لگ جائے تو فرش کے کسی دوسرے حصہ میں اس نجاست کا واقع ہونا ضروری نہیں ہے۔

ایسے ہی جب زمانہ کے اجزا ایک جگہ مان لئے جائیں اور زمانہ ایک لمبی چوڑی حقیقت ہو اور

اس کے ایک کنارے میں کوئی عادتہ پیش آجائے تو ضروری نہیں ہے کہ دوسرے حصہ میں بھی پایا جائے۔ تو حوادث مختلف بھی ہو سکتے ہیں اور اجزاء زمانہ میں جمع بھی ہو سکتے ہیں۔

فہمنا امکان متقدرا غیر ثابت وهو المعنى من الزمان وفى المباحث
المشترقیة ان الزمان كالحركة له معنیان احدهما امر موجود فى الخارج
غیر منقسم فهو مطابق للحركة بمعنى التوسط وليسمى بالان السیال ایضا
والثانى امر منقسم هو هو م لا وجود له فى الخارج فانه كما ان الحركة
بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك الامر الذى
هو مطابق لها و غیر منقسم مثلها يفعل بسیلانہ امر امتداد و هبیا
مطابقا للحركة بمعنى القطع .

ترجمہ

لہذا یہاں ایک ایسا امکان مقدر ہے جو غیر قار ہے۔ اور زمانے سے
ہماری یہی مراد ہے۔ امام رازی کی تصنیف مباحث مشرقیہ میں مذکور ہے
کہ زمانہ حرکت کی طرح اس کے دو معنی ہیں۔ اول معنی زمانہ امر موجود فی الخارج غیر منقسم ہے
تو زمانہ اس معنی کے لحاظ سے حرکت بمعنی توسط کے مطابق ہے۔ اور اس کا دوسرا نام آن سیال
بھی ہے۔ دوسرے معنی ہیں، امر منقسم ہو ہوم کا نام ہے زمانہ جس کا خارج میں وجود نہیں ہے
کیونکہ جیسے حرکت بمعنی توسط حرکت بمعنی قطع کے کام کرتی ہے اسی طرح زمانہ بمعنی آن سیال کے
یہ بھی ایسا امر ہے جو اس کے مطابق ہے اور اس کی طرح غیر منقسم بھی ہے اور اپنے سیلان کے
امر متد ہوم پیدا کرتا ہے جو حرکت بمعنی قطع کے مطابق ہوتا ہے۔

تشریح

قولہ فہمنا: ابھی اور پرمان کے چند مقدمات بیان کئے ہیں۔ یہاں سے ان
کی تفریعات بیان کرتے ہیں۔ مقدمات یہ تھے۔ حرکت سرعیہ اور بطیہ کے
احذو ترک میں ایک امکان موجود ہے۔ یہ امکان کی زیادتی کو قبول کرتا ہے، یہ امکان غیر قار ہے
قولہ التوسط: کہ جس طرح حرکت بمعنی توسط موجود فی الخارج ہے کہ جو حد مسافت کی حدود
میں سے فرم کی جائے، جسم متحرک اس جسم پر پہنچنے سے قبل اور اس کے بعد اس جگہ پر برقرار
نہ رہے اور جسم مسافت کی حدود کو طے کرتا ہوا آگے چلا جائے جیسا کہ جیسے ریل کے پہلے، یہ
حرکت بمعنی توسط ہے۔ اسی طرح زمانہ آنا متالیہ کا نام ہے کہ ایک آن کے آنے سے پہلے
اور آنے کے بعد وہ آن ایک مقام پر رکی نہیں رہتی بلکہ آگے گزر جاتی ہے اس لئے اس کا نام

آن سیال بھی ہے اور اس معنی کے لحاظ سے زمانہ موجود فی الخارج ہے۔
 شارح نے امام رازی کا قول مباحث مشرقیہ سے نقل کر کے یہ بتلایا کہ زمانہ مثل حرکت کے ہے
 جس طرح امر موجود فی الخارج بھی ہے۔ اور حرکت بمعنی قطع امر موجود مہوم غیر موجود فی الخارج ہے زمانہ
 بھی دو قسم کا ہوتا ہے۔ امر موجود فی الخارج غیر منقسم اور آن سیال ہے۔ اور دوسرا معنی زمانہ
 ایک امر منقسم مہوم ہے جس کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہے۔ اپنے سیلان اور تسلسل سے ایک امر
 متدبید کرتا ہے۔

وهو مقدس الحركة لانه كمر لقبوله الزيادة والنقصان بالذات وليس
 مركبا من اناات متتالية لانه مطابق للحركة المطابقة للمسافة التي يقع
 عليها الحركة فلو تركب ان زمان منها التركيب المسافة من اجزاء لا يتجزى
 فيكون مقدس او قيل مقدس ايتها يتوقف على ان يكون كما وهو
 موقوف على انه قابل للزيادة والنقصان بالذات وهو ممنوع ،

ترجمہ

اور زمانہ مقدار حرکت ہے اس لئے کہ وہ زیادتی اور نقصان کو قبول کرتا
 ہے اور زمانہ آناات متتالیہ سے مرکب نہیں ہے کیونکہ زمانہ حرکت کے
 مطابق ہے اور وہ مسافت کے مطابق ہے وہ مسافت جس پر حرکت واقع ہے پس اگر زمانہ آلات
 متتالیہ سے مرکب ہوتا تو مسافت اجزاء لا تجزی سے مرکب ہوگی پس لازم آئے گا کہ زمانہ مقدار متصل
 ہے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ زمانے کا مقدار ہونا اس کے کم ہونے پر موقوف ہے اور زمانے
 کا کم ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ وہ زیادتی اور نقصان کو قبول کرے حالانکہ یہ ممنوع ہے۔

تشریح

قولہ انات متتالیہ : یکے بعد دیگرے آنے والے آن کو آناات متتالیہ
 کہتے ہیں۔
 قولہ انہ قابل للزیادۃ : اور زمانے کا کم ہونا یا کمی زیادتی کو قبول کرنا ممنوع ہے۔
 قولہ وهو ممنوع : کیونکہ ہو سکتا ہے کہ زمانہ ان دونوں کو بالذات نہیں بالعرض قبول کرتا ہو

ولا یخلو اما ان یکون مقدس الہیاءة قاسرۃ الہناسب ان یقول لامر قاسر
 اولہیاءة غیر قاسرۃ لیتم الحصر فان الامر القاسر وهو ما یجتمع اجزاءہ فی
 الوجود شامل للجواہر مطلقا والاعراض القاسرۃ کالسواد والبیاض

بمخلاف الھیاء فانہا لا تشتمل الجواہر اذ لا تغایر بینہا و بین العراض
الاباعتبار الحصول فی الھیاء و العراض فی العراض،

ترجمہ

اور کم اس بات سے خالی نہیں ہے کہ یا تو وہ ہیات قارہ کے لئے مقدار ہوگا۔ مناسب یہ تھا کہ مصنف امر قار فرماتے، یا ہیات غیر قارہ کے لئے مقدار ہوگا۔ تاکہ مصنف کا بیان کردہ حصہ تمام ہوتا۔ اس وجہ سے کہ امر قار وہ ہے جس کے اجزاء وجود میں مجتمع ہوں جو مطلقاً جواہر اور اعراض مثلاً سواد و بیاض کو شامل ہے۔ بخلاف ہیات قارہ کے کہ وہ جواہر کو شامل نہیں ہے اس وجہ سے کہ ہیات قارہ اور عرض کے درمیان کوئی معاشرت نہیں ہے لیکن اس اعتبار سے ہیات حصول ہوتا ہے اور عرض میں عرض ہوتا ہے۔

تشریح

قولہ ان یقول لامر قارہ تاکہ استدلال کی تردید میں حصر پیدا ہو جائے کیونکہ اگر امر قارہ کے بجائے ہیات قارہ کہا جائے گا تو حصر باطل ہو جائے گا۔
قولہ لیتم الحصر: یہ جملہ شارح کے اول کلام سے متصل ہے۔

قولہ الاباعتبار: قائم بالغیر جیسے سواد و بیاض اس حیثیت سے کہ وہ جسم میں حاصل ہے۔
قولہ فی العراض: تو عرض اور ہیات دونوں قائم بالغیر ہوتے ہیں۔ ایک میں حصول کا اعتبار ہوتا ہے تو اس کو ہیات کہتے ہیں۔ دوسرے میں اعتبار عرض کا ہے تو اس اعتبار سے عرض ہے۔

لا سبیل الی الاول لان الزمان غیر قارہ وما لا یكون قارہ الا یكون مقدما
لہیاء قارہ والالتحاق الشیء بدون مقدما کہ فہو مقدما لہیاء غیر
قارہ وکل ہیاء غیر قارہ فہی الحركة فالزمان مقدما لہیاء الحركة وهو
المطلوب و سيجب من زیادة بیان لہ فی الفلکیات،

ترجمہ

اور پہلی صورت باطل ہے کیونکہ زمانہ غیر قارہ ہے اور جو چیز قارہ نہ تو وہ ہیات قارہ کے لئے مقدار نہیں بن سکتا۔ ورنہ شے بغیر مقدار کے متحقق ہو جائے گی پس وہ ہیات غیر قارہ کے لئے مقدار ہے اور ہیات غیر قارہ تو وہ حرکت ہے پس زمانہ مقدار حرکت ہے اور یہی مطلوب ہے۔ اور اس کی مزید وضاحت فلکیات میں آئے گی۔
تشریح: قولہ الالتحاق: اور مقدار اس کے لئے لازم ہے تو لزوم کا بغیر لازم کے پایا جائے گا جو باطل ہے۔

ونقول ایضاً ان الزمان لا بدایة له ولا نہایة له لانه لو كان له بدایة لكان
 علامه قبل وجوده قبلية لا توجد مع البعدية وكل قبلية لا توجد مع
 البعدية فهي زمانية قيل هذا منقوض بتقدم اجزاء الزمان
 بعضها على بعض فانه ليس زمانياً لان مقتضى التقدم الزمانى ان
 يكون المتقدم فى زمان سابق والمتاخر فى زمان لاحق فلو كان
 ذلك التقدم زمانياً لزم ان يكون اللاحق فى زمان متقدم واليوم
 فى زمان متاخر عنده وننقل الكلام الى ذینک الزمانین ویزم ان
 هناك ازمانة غیر متناهية ينطبق بعضها على بعض وانه محال ...
 بالضرورة وحينئذ يجوز ان يكون تقدم علامه على وجوده ایضاً

غیر زمانی

ترجمہ و اور نیز ہم کہتے ہیں کہ زمانے کی نہ کوئی ابتدا ہے نہ انتہا۔ کیونکہ اگر ابتدا ہوتی تو
 اس کے وجود سے پہلے اس کا عدم ہوتا ایسی قبلیت سے جو بعدیت کیساتھ
 نہ پائی جائے۔ اور ہر وہ قبلیت جو بعدیت کے ساتھ نہ پائی جائے تو وہ زمانی ہوتی ہے، یہ دعویٰ
 ٹوٹ گیا ہے زمانے کے اجزائیں سے بعض کے بعض پر مقدم ہونے سے۔ کیونکہ یہ تقدم زمانی نہیں ہے
 اس لئے کہ تقدم زمانی کا مقتضایہ ہے کہ تقدم زمانہ سابق میں ہو اور متاخر زمانہ لاحق میں۔ لہذا
 اگر یہ تقدم زمانی ہوتا تو لازم آتا کہ اس زمانہ تقدم میں ہے۔ ایوم زمانہ متاخر میں ہے۔ پھر ہم
 ان دونوں زمانوں کی طرف کلام کو پھیریں گے۔ اور لازم آئے گا کہ یہاں غیر متناہی زمانے ہیں
 جن میں سے بعض بعض پر منطبق ہے اور یہ بجاہتہ محال ہے۔ اور اس وقت جائز ہے نیز یہ کہ اس کے
 وجود پر اس کے عدم کا تقدم بھی غیر زمانی ہو۔

شرح قولہ ونقول ایضاً: مصنف کا یہ تیسرا مطلوب ہے کہ زمانہ ابدی ہے جس کی نہ تو
 کوئی ابتدا ہے نہ انتہا ہے۔

قولہ لانہایة: اس پر ایک اعتراض ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ زمانہ پر عدم محال ہے خواہ سابق میں
 ہو یا بعد میں۔ لہذا زمانہ ممکن نہ رہا۔ کیونکہ ممکن میں ہی عدم کا احتمال ہوا کرتا ہے اور جب عدم کا
 احتمال نہ رہا تو ممکن بھی نہ رہا۔ اب اس صورت میں سوال یہ ہے کہ زمانہ میں امتناع عدم کا لذا ہے
 یا غیرہ، اگر غیرہ ہے تو لذا نہ عدم جائز ہے لہذا ممکن ہونا لازم آئے گا جیسے عقول عشرہ لذاتہ تو
 ممکن ہیں مگر چونکہ معلول ہیں علت واجبہ کی اس لئے مختلف محال ہے اور مختلف محال ہے تو عقول
 عدم کو بالذات قبول نہیں کرتیں۔ لہذا عقول لذاتہ ممکن قابل للعدم اور غیرہ واجب عدم کا امتناع

ہے۔ یہی صورت زمانے میں بھی ممکن ہے لہذا زمانے کی ازلیت اور ابدیت دونوں محل غور ہیں،
 قولہ لا توجد : ورنہ وجودا و عدم کا اجتماع لازم آئے گا۔
 قولہ وکل قبلية : لہذا زمانے کے عدم کے لئے ضروری قبلیت بالزمان پائی گئی جو بعدیت کے
 ساتھ جمع نہیں ہوتی لہذا زمانہ ثابت ہو گیا اس تقدیر پر کہ زمانے کا عدم فرض کیا گیا ہے۔
 قولہ فی زمان سابق : مثلاً زید جو ظہر کے وقت پیدا ہوا۔
 قولہ لاحق : یعنی اس کے بعد کے زمانے میں پایا جائے۔ مثلاً خالد جو عصر کے وقت میں پیدا ہوا۔
 قولہ ذلك التقدم : یعنی اجزاء زمانہ میں سے ایک کا دوسرے پر مقدم ہونا۔
 قولہ تنقل : یعنی جس زمانے میں اس واقع ہے اور جس میں یوم واقع ہے۔ مثلاً یوں کہیں کہ
 اس زمانے کا تقدم جو اس کا منظوت ہے اس زمانے پر جو یوم کا منظوت ہے۔ اس وجہ سے
 کہ اول زمانہ تقدم میں واقع ہے۔ اور ثانی زمانہ متاخر میں۔ پھر سلسلہ سوال ایسے ہی قائم کئے
 چلے جائیں گے۔

قولہ انما منته غیر متناہیۃ : بایں صورت کہ بعض اجزاء کو ظرف اور بعض کو منظوف قرار دیا جاتا
 قولہ محال بالصرا و ساق : اس وجہ سے کہ زمانہ مقدار حرکت سے اور جب زمانہ غیر متناہی ہوں
 گے اور بعض بعض پر منطبق ہوں گے تو اجزائے زمانہ میں سے ہر جز الگ الگ مقدار حرکت بھی ہوگا
 تو لازم آئے گا اجسام غیر متناہیہ سے حرکات غیر متناہیہ کا صدور ہو رہا ہے حالانکہ ہر ایک ایک ہی
 حالت میں ثابت بھی ہے اور یہ محال ہے۔

قولہ حیثین : جب کہ یہ ثابت ہو گیا کہ اجزاء زمانہ کا تقدم زمانی نہیں ہے حالانکہ ان میں بھی ایسی
 قبلیت پائی جاتی ہے جس کے ساتھ بعدیت نہیں ہو سکتی۔ تو پھر یہ کیوں جائز نہیں کہ عدم زمان
 کا تقدم وجود زمان یراسی قسم کا ہو یعنی غیر زمانی ہو۔

وقد یجاب بان التقدم الزمانی لا یقتضی ان یکون کل من المتقدم و
 المتأخر فی زمان مغایر لہ بل یقتضی ان یکون السابق قبل اللاحق
 قبلية لا یجامع القبل معها البعد فان هذه القبلیة لا توجد بدون
 الزمان فان لم یکن شی من المتقدم و المتأخر زمانا احتیج فیہما
 الی الزمان وان کان احدهما زمانا والاخر لیس بزمان احتیج الی
 الاخر الی الزمان دون الاول وان کان کل واحد منہما زمانا لم یحتج
 فی شی منہما الی زمان من ائد علیہ وذلك لان القبلیة المذكورة معارضة

لاجزاء الزمان اولاً وبالذات ولتأخراً وبالعرض ،

ترجمہ

اور اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ تقدم زمانی اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ تقدم اور تاخر میں سے ہر ایک ایسے زمانے میں ہوں جو ایک دوسرے کے مغایر ہوں بلکہ اس کا تقاضا کرتے ہیں کہ سابق لائق سے پہلے ہو اور قبلت ایسی ہو جس کا قبل بعد کے ساتھ جمع نہ ہو۔ اس لئے کہ یہ قبلت بغیر زمانہ کے نہیں پائی جاتی۔ پس اگر تقدم اور تاخر میں سے کوئی بھی زمانہ ہو تو ان دونوں میں الگ سے زمانے کی ضرورت ہوگی اور اگر ان میں ایک زمانہ ہو اور دوسرا نہ ہو تو دوسرے میں زمانے کی ضرورت ہوگی اور اول میں نہ ہوگی۔ اور اگر ان میں سے ہر ایک زمانہ ہو تو ان میں سے کسی میں بھی زمانے کی ضرورت ضرورت نہیں ہوگی۔ اور یہ اس لئے کہ مذکورہ قبلت اجزائے زمانہ کو اولاً اور بالذات عارض ہوتے ہیں۔ اور ان کے علاوہ کو ثانیاً اور بالعرض عارض ہوتی ہے۔

تشریح

قولہ احتیج : کیونکہ تقدم اور تاخر کے ساتھ زمانہ ہی متصف ہے اور اس کے علاوہ دوسری چیزیں زمانہ سے بالواسطہ متصف ہیں اس لئے غیر لامحالہ تقدم اور تاخر میں زمانہ کا محتاج ہوگا۔ مثلاً کہا جائے کہ زید عمر سے مقدم ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ زید کا زمانہ عمر سے مقدم ہے۔ قولہ دون الاول : مثلاً یہ کہ زید یوم سے مقدم ہے یعنی اس کا زمانہ یوم سے مقدم ہے نہ کہ یوم کے زمانے سے۔ قولہ الی زمان من اللہ : کیونکہ وہ تو خود ہی زمانہ ہے۔ مثلاً یہ کہ اس مقدم ہے یوم سے، یعنی بذاتہ مقدم ہے ایسا نہیں ہے کہ اس کا زمانہ یوم کے زمانہ سے مقدم ہے۔

وقيل يدل على ذلك انه اذا قيل وجود زيدا متقدما على وجود غيره
انجبه ان يقال له اذا قلت انه متقدم عليه فلو اجبت بان وجود
زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود غيره ومع الحادثة الاخرى و
تلك الحادثة كانت متقدمة على هذه انجبه ايضا ان يقال لم قلت
ان تلك متقدمة على هذا فلم اجبت بان تلك كانت امس و
هذه كانت اليوم وامس متقدمة على اليوم لم يصح ان يقال لماذا
قلت انه متقدم عليه ،

ترجمہ

اس اجمال کی وضاحت میں کہا گیا ہے کہ جب کہا جائے کہ زید کا وجود عمر کے وجود سے مقدم ہے۔ تو سوال پیدا ہوگا کہ پوچھا جائے کہ تم نے یہ کیوں کہا کہ وہ اس سے مقدم ہے پس اگر تم نے یہ جواب دیا کہ زید کا وجود فلاں حادثہ کے وقت ہوا تھا اور عمر کا فلاں حادثہ کے وقت ہوا تھا اور وہ حادثہ اس حادثہ سے مقدم ہے تو بھی سوال کیا جائے گا کہ تم نے یہ کیوں کہا کہ یہ اس سے مقدم ہے۔ پس اگر تو نے جواب دیا کہ یہ کل گزشتہ ہوا تھا اور وہ واقعہ آج پیش آیا ہے اور اس مقدم ہوتا ہے یوم سے تو یہ سوال درست نہیں ہوگا، کہ پوچھا جائے کہ تم نے یہ کیوں کہا کہ وہ اس سے مقدم ہے۔

قولہ یدل علی ذلک: یعنی اس بات پر کہ قبلیت اجزاء زمانے کو اولاً اور بالذات عارض ہوتی ہے اور اس کے ماسوا کو ثانیاً اور بالعرض عارض ہوتی ہے۔

شرح

واعترض علیہ بان انقطاع السؤال عند قولك امس متقدم علی الیوم انما هولان التقدم علی الیوم ماخوذ فی مفهوم نقط امس کہا ان التاخر عن الیوم ماخوذ فی مفهوم لفظ الغد فلو قيل لماذا قلت متقدم علی الیوم کان کہا لو قيل لماذا قلت ان الزمان المتقدم متقدم علی الزمان المتاخر وهذا ما یعد سخیفاً وکما ان انقطاع السؤال عند قولنا ذلك کانت فی الزمان المتقدم وهذا کانت فی الزمان المتاخر لا یدل علی ان المتقدم عرض اولی للزمان فکذا انقطاع السؤال عند ما ذکرتم لا یدل علیہ ولو سلم فاما یدل علی کونه عرضاً اولیاً بمعنی عدم الواسطه فی الاثبات لافی الثبوت و هذا هو المطلوب کہا لا یخفی

ترجمہ

اس پر ایک اعتراض کیا گیا ہے کہ تمہارے قول "امس متقدم علی الیوم" پر سوال کا ختم ہو جانا اس وجہ سے ہے کہ یوم کا تقدم اس پر اس کے مفهوم میں داخل ہے۔ جیسے کہ لاتاخر یوم سے ہر لفظ غد کے مفہوم میں داخل ہے۔ لہذا اگر تم نے کہا کہ یہ کیوں کہا کہ اس یوم سے مو مقدم ہے۔ تو یہ ایسا ہی ہے کہ اگر کہا جائے کہ تم نے یہ کیوں کہا کہ زمانہ متقدم مقدم ہے زمانہ متاخر سے یہ سوال لگنا بیوقوفی ہے۔ اور جس طرح سوال کا ختم ہونا اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ متقدم زمانہ کے لئے عرض اولی ہے۔ اسی طرح سوال کا ختم ہونا ما ذکرتم کے

کے وقت اس پر دلالت نہیں کرتا۔ اور اگر مان بھی لیا جائے تو سوال کا ختم ہونا اس بات پر دال ہے کہ تقدم زمانی کے لئے عرض اولی ہے۔ بمعنی عدم واسطہ فی الاثبات کے ہے۔ واسطہ فی الثبوت کے معنی میں نہیں ہے اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔

قولہ ما ذکرتم: یعنی سابق میں جو تم نے جواب میں کہا ہے کہ تک کانت اس و ہذہ کانت ایوم کہ یہ کل ہوا اور یہ آج ہوا، یہ اس بات پر دلالت نہیں

شرح

کرتا کہ تقدم زمانے کا عرض اولی ہے۔
قولہ هذا هو المطلوب: یعنی تقدم کا عرض اولی ہونا جس کا معنی عدم واسطہ فی الثبوت کے ہوں ہمارا مطلوب ہے۔

واسطہ کی تین قسم ہے۔ واسطہ فی الاثبات، یہ حد واسطہ کو کہتے ہیں کیونکہ قیاس میں اکبر کے ثبوت کا صغر کے لئے حد واسطہ ہی واسطہ ہوا کرتا ہے۔ ایسے واسطہ کو واسطہ فی الاثبات اس لئے بھی کہتے ہیں کہ یہ تصدیق اور علم کے لئے واسطہ ہے۔

واسطہ فی الثبوت، وہ ایسا واسطہ ہے کہ معروض کے لئے عارض کے ثابت ہونے میں نفس الامر میں واسطہ ہو۔ جس کی صورت یہ ہے کہ معروض حقیقی ذوالواسطہ ہو خواہ واسطہ بھی معروض حقیقی ہو جیسے حرکت کا ثبوت کچی کے لئے ہاتھ کے واسطے سے ہوتا ہے۔ اور خواہ معروض حقیقی ذوالواسطہ ہی ہو اور واسطہ سفیر محض ہو۔ جس طرح کپڑے کے رنگنے میں رنگریز واسطہ محض ہوتا ہے لہذا واسطہ فی الثبوت کی دو قسم ہوتی۔

واسطہ فی العروص، جس میں معروض حقیقی صرف واسطہ ہی ہو اور ذوالواسطہ کو توجہ معروض کہہ دیا جاتا ہو عروص عارض کے ثبوت میں معروض کے لئے واقع میں واسطہ ہو۔ بایں صورت کہ معروض حقیقی واسطہ ہی ہو اور معروض کی طرف عارض کی نسبت محض مجازی ہو جیسے کشتی بچ سوار کو حرکت کشتی کے واسطے سے ہے۔ اور حقیقہ کشتی ہی حرکت سے متصف ہوتی ہے۔ جالس کو محض مجازاً متحرک کہا جاتا ہے۔ ورنہ جالس کے لئے حرکت۔ ہوگی تو وہ جالس کہاں رہا لہذا تقدم زمانے کا عرض اولی ہے تصدیق کے درجہ میں، نہ کہ نفس الامر میں یعنی عدم واسطہ فی الاثبات ہے۔

فیکون قبل الزمان زمان هذا خلف وکذا لک لوکان لہ نہایت
لکان علامہ بعد وجودہ بعدیۃ لا توجد مع القبلیۃ فتکون زانیۃ
فیکون بعد الزمان زمان وهذا خلف

ترجمہ

لہذا زمانہ سے قبل زمانہ لازم آئے گا۔ اور یہ خلاف مفروض ہے۔ اسی طرح اگر زمانے کے لئے نہایت ہوتی تو زمانے کا عدم ہوتا اس کے وجود کے بعد اور بعیدیت ایسی ہوتی جو قبلیت کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی، لہذا بعیدیت زمانی ہوگی لہذا زمانے کے بعد بھی زمانہ ثابت ہو گیا اور یہ خلاف مفروض ہے۔

تشریح

قولہ نہایت؛ جہاں پر زمانہ ختم ہو جائے۔ باقی نہ ہے۔
قولہ بعد وجود؛ پہلے تو زمانہ موجود رہا پھر ختم ہو گیا تو وجود زمانہ کے بعد اس کا عدم پایا گیا۔

قولہ مع القبلیت؛ کیونکہ قبلیت وجود زمانہ کا نام ہے۔ اور بعیدیت زمانے کے عدم کا نام ہے اس لئے وجود و عدم ایک ساتھ کیسے جمع ہو سکتے ہیں۔

قولہ خلف؛ کیونکہ ہم نے فرض یہ کیا تھا کہ ایک حد پر پورے زمانے کا اختتام ہو جس کے بعد زمانے کا وجود نہیں ہے، مگر ثابت یہ ہوا کہ اس کے بعد بھی زمانہ پایا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ زمانے کے جانب آخر میں بھی کوئی خاتمہ نہیں ہے۔ بلکہ تا ابد زمانہ رہے گا۔ اس سے زمانے کا قدیم ہونا ثابت کیا گیا ہے۔

الفن الثاني في الفلكيات

وفي ثمانين فصولاً

فصل في اثبات كون الفلك سداً

وبیانہ ان مہنا جہتین لا یتبدلان احدہما فوق والاخری تحت فان القائم اذا کان منکوساً لم یصر مایلی براسہ فوقاً و مایلی برجلہ تحتاً بل صا رہا اسما من تحت و مایلی برجلہ من فوق بخلاف باقی الجہات فان المتوجہ الی المشرق مثلاً یكون المشرق قد اصر والمغرب خلفہ والجنوب یمینہ والشمال شمالہ ثم توجہ الی المغرب تبدل الجميع وصار قد اصر خلفہ و یمینہ شمالہ وبالعکس

فن ثانی فلکیات منہ کے بیان میں

اس میں آٹھ فصل ہے

مصنف نے اپنی کتاب باعتبار مضمون کے تین حصہ میں کیا ہے۔ اول منطق میں۔ دوم طبی میں۔ سوم الہی میں۔ اور سب سس کو لکھنا شروع کیا تو قسم اول یعنی منطق کو ترک کر دیا باقی دونوں کو بیان کیا۔ پھر کچھ قسم ثانی طبیعات میں ہے۔ پھر اس کو تین فن میں تقسیم کیا، فن اول مایم لاجسام میں تھی جس کو بیان کر چکے ہیں، فن ثانی فلکیات کے بیان میں ہے جس کو اب بیان کرتے ہیں۔ اور تیسرا فن عنصریات میں ہے جس کا بیان کریں گے۔ پھر ان سب کے بعد تیسری قسم یعنی الہیات کو بیان کریں گے۔

بہر حال فلکیات کو آٹھ فصل میں بیان کیا ہے۔ فلک کا گول ہونا، حرکت مستدیرہ کا قابل ہونا، متحرک بالارادہ ہونا، فلک کی حرکت کا دائمی ہونا، وغیرہ وغیرہ۔

سوال یہ ہے کہ ترقی من الادنی الی الاعلیٰ کے قاعدے سے پہلے عنصریات کو بیان کرتے پھر فلکیات کو۔ مگر مصنف نے ایسا نہیں کیا ہے

اس کے جواب میں یہ کہا گیا ہے کہ اس جگہ مرتبہ کو پیش نظر رکھ کر چونکہ فلکیات اشرف ہیں مرتبہ میں۔ اس لئے اشرف کو مقدم کیا گیا۔

ایک اشکال اور بھی ہے کہ مصنف نے دو دعویٰ کیا ہے۔ ایک یہ کہ اس فن میں صرف فلک ہی کے احوال بیان کئے جائیں گے۔ تو اب سوال یہ ہے کہ کیا صرف وہی احوال بیان کئے جائیں گے جو فلک کے ساتھ خاص ہیں؛ تو یہ باطل ہے کیونکہ اس میں بعض وہ بھی بیان کئے ہیں جو صرف فلک ہی کے ساتھ خاص نہیں ہیں۔ مثلاً فلک کا مستدیر ہونا، بسیط ہونا، متحرک بالارادہ وغیرہ ہونا ایسے احوال ہیں جو صرف فلک کے ساتھ خاص نہیں ہیں۔

جواب یہ دیا گیا ہے کہ فن ثانی یعنی فلکیات میں جو احوال بیان کئے ہیں وہ مجموعی طور پر فلکیات میں پائے جاتے ہیں۔ اور انفرادی طور پر اگرچہ وہ تمام احوال عنصریات میں بھی پائے جاتے ہیں۔



فن ثانی

فلکیات کے بیان میں، اس میں آٹھ فصل ہے۔

پہلی فصل فلک کے مستدیر ہونے کے اثبات کے بیان میں ہے۔ اور اس کا بیان یہ ہے کہ
بیاں دو جہت ہے۔ دو ٹوٹی تبدیل نہیں ہوتیں، ان میں سے ایک فوق ہے اور دوسرا تحت ہے
اس سے کہ جب کھڑا ہوسے والا۔۔۔ اٹھا ہو جائے تو منکوس کا وہ حصہ جو سر سے ملا ہوا ہے فوق
نہیں ہو جائے گا، اور وہ حصہ جو پیروں سے ملا ہے تحت نہیں ہو گا بلکہ اس کا سر تحت میں ہو گا اور
پیر فوق میں ہو گا۔ بخلاف باقی جہات کے، اس لئے کہ جس نے چہرہ مشرق کی جانب کر لیا ہے مثلاً، وہ
اس کے سامنے ہے اور مغرب اس کا خلف ہے۔ اور جنوب اس کا یمن اور شمال اس کا یسار ہے
پھر جب وہ پلٹ کر مغرب کی طرف متوجہ ہو جائے گا، تو قدام اس خلف اور خلف اس قدام ہو جائیگا
اور یمن اس کا شمال ہو جائے گا۔ اور اس کا شمال جنوب ہو جائے گا۔

تشریح

قولہ مستدیر: فلاسفہ نے آلات کے ذریعہ ستاروں کی حرکت محسوس کر لیا
ہے۔ اور ان کی حرکت اور خود ستارے فلک کے وجود پر دلالت کرتے ہیں

اور آسمان کے وجود کا علم ہر ایک کو اجمالاً کسی نہ کسی درجہ میں حاصل ہے اس لئے مصنف نے فلک
کی تعریف نہیں کیا بلکہ اس کے بوجہ یا تصور پر اکتفا کر کے اس کے احوال کا بیان شروع کر دیا ہے
اس فصل میں فلک کا گول ہونا ثابت کریں گے۔ مستدیر اس جسم کو کہیں گے جس کے وسط میں ایک
ایسا نقطہ فرم کرنا ممکن ہو کہ اس سے جتنے خطوط محیط کی جانب نکلیں سب برابر ہوں۔ فلک کی
تعریف یہ کی گئی ہے کہ جو مقدار والا جسم ہے اس کی شکل کر دی ہے اور نفس الامر یہ ہے بالذات
استدارہ میں حرکت کرتا ہے۔

قولہ و بیانہ: چونکہ فلک کر دی ہونے کا ثبوت اس بات پر موقوف ہے کہ پہلے جہات کا
بیان کیا جائے اس لئے پہلے اسی کو بیان کیا ہے

قولہ والاخری: بت با حقیقی فوق فلک الافلاک کا محذب ہے۔ اور حقیقی تحت کامرکزہ نقطہ
ہے جو وسط میں ہے۔ باقی اصنافی فوق اور تحت بہت سے ہیں۔ جانب فوق میں جو حد بھی فرم
کی جائے گی اُسے تحت کے لحاظ سے فوق ہے مگر اصنافی فوق ہے۔ اسی طرح اس کے مقابل میں
جتنے تحت ہیں جو بھی حد فرم کی جائے گی اپنے اوپر کے لحاظ سے وہ تحت ہو گی مگر تحت اصنافی
البتہ حقیقی فوق اور تحت صرف ایک ایک ہی ہیں ان میں رد و بدل نہیں۔

والجہتہ تطلق علی منتهی الاشارات وعلی منتهی الحركات المستقیمة وبالنظر
الی الاول قیل ان جہتہ القوق ہی محذب الفلك الاعظم لانہ منتهی
الاشارة الحسیة ومقطعہا وبالنظر الی الثانی قیل ہی مقعر فلك القمر
لانہ منتهی الحركة المستقیمة والاول هو الصحیح لان الاشارة اذا نفذت
فی فلك القمر كانت الی جہتہ القوق قطعاً لكونہما أخذتہ من جہتہ
التحت متوجہتہ الی ما یقابلہا والمشہور انہا ستہ وسبب الشهرة ان
عامی وخاصی اما العامی فهو ان الانسان یحیط بہ الجنبان علیہما
الیدان وظہر و بطن وراس وقدام فالجانب الذی هو اقوی فی
الغالب یسمی یمناً ومقابلہ یساراً او ما یحاذی وجہہ قد اما مقابلہ
خلفاً وما یلی راسہ بالطبع فوقاً ومقابلہ تحتاً، ولہا لمریکن عند عمر
سوی ما ذکر ت وقفت او ہامہم علی ہذہ الجہات الست واعتبروہا
فی سائر الحیوانات ایضاً لکنہم جعلوا القوق ما یلی ظہورہا بالطبع و
التحت ما یقابلہ شرعہم واعتبارہا فی سائر الاجسام وان لمریکن
لہا اجزاء متمایزة علی الوجہ المذکور،

ترجمہ

اور جہت کا اطلاق اشارہ حسیہ کے منتهی پر ہوتا ہے ایسے حرکت مستقیمہ کے منتهی
پر جہت کا اطلاق ہوتا ہے اول کے اعتبار سے کہا گیا ہے کہ فوق کی جہت
فلك اعظم کا محذب ہے کیونکہ وہی اشارہ حسیہ کا منتهی ہے اور اس کو ختم کرنے والا ہے اور دوسرے
معنی کے لحاظ سے کہا گیا ہے کہ فلك قمر کی سطح باطن جہت فوق ہے۔ اس لئے کہ مقعر قمری حرکت
مستقیمہ کی منتهی ہے مگر اول معنی درست ہے۔ اس لئے کہ اشارہ جب فلك قمر سے نفوذ کرتا ہے
تو وہ جہت فوق ہی کی جانب ہوتا ہے قطعاً۔ اس لئے کہ اشارہ جہت تحت سے شروع ہوا ہے
اور اس کے مقابل کی جانب توجہ کرتا ہے۔ مگر مشہور یہ ہے کہ جہات چھ ہیں۔ اور شہرت کا سبب
دو چیز ہے، ایک عامی، دوسرا خاصی۔ بہر حال عامی تو وہ یہ ہے کہ انسان کو دو جانبوں نے احاطہ
کر رکھا ہے اور ان پر دو ہاتھ ہیں، ایک پشت ہے، ایک پیٹ ہے، ایک سر ہے، ایک قدم ہے
پس جو جانب زیادہ قوی ہے غالباً۔ تو اس کو یمن کہتے ہیں۔ اور چہرہ کے سامنے ہے اس کو قدام اور
جو اس کے مقابل ہے اس کو خلف کہتے ہیں۔ اور جو طبعاً سر سے ملا ہوتا ہے اس کو فوق اور جو اس
کے مقابل ہے اس کو تحت کہتے ہیں۔ اور جب عوام کے پاس علاوہ اس کے جو ذکر کیا ہے دوسری

اور کوئی وجہ نہیں تھی تو ان کے ادہام انہیں جہات میں موقوف ہو گئیں۔ اور انہوں نے انہیں جہات کا تمام حیوانات میں بھی اعتبار کر لیا ہے البتہ فوق اس حصہ کو قرار دیا جو ان کی پشت سے طبعاً ملا ہے اور تحت اس کے مقابل کو کہا ہے۔ پھر عوام نے اس میں عمومیت پیدا کیا تمام اجسام میں، لہذا انسان کی طرح ان اشیاء میں اجزا ایک دوسرے سے ممتاز نہیں ہیں۔

تشریح قولہ الحركات المستقيمة: امتداد کے اطراف کو بھی جہت کہا جاتا ہے مگر اسکو مطلق جہت کہتے ہیں۔ اور چونکہ جسم میں بے شمار خطوط پائے جاتے ہیں، لہذا یہ امتدادت و خطوط کثیرہ ہیں اور جہات بھی چھ سے کہیں زائد ہیں۔ مگر یہ مطلق جہت ہیں۔ لیکن حقیقی تو صرف چھ ہیں۔ ان میں سے دو میں تبدیلی نہیں ہوتی باقی چار میں رد و بدل ہوتا رہتا ہے۔

قولہ بالنظر: یعنی جہت سے مراد جب اشارہ کا منتہی لیا جائے
قولہ بالنظر الی الثانی: یعنی جب جہت کا معنی حرکت مستقیمہ کا منتہی ہو۔ اور حرکت مستقیمہ کبھی اس حرکت کو کہتے ہیں جو مستدیرہ کے علاوہ ہو لہذا اس معنی کے لحاظ سے حرکت مستقیمہ حرکت تہنی کو بھی شامل ہے۔ کیونکہ اس سے مراد حرکت ایسی ہوتی ہے ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف خواہ سیدھی ہو یا ٹیڑھی۔

قولہ لانہ منتهی: کیونکہ فلک قمر سے مانوق مستدیرہ ہے لہذا وہاں پر جو بھی حرکت ہوگی، وہ مستدیرہ ہی ہوگی۔

قولہ والاول هو: جہت فوق سے محذب فلک اعظم مراد لینا ہی درست ہے۔
قولہ قطعاً: اسلئے کہ اوپر میں فلک ہی ہے۔
قولہ اخذت: اور اس کے مقابل فوق ہے اور وہ فلک کی محذب ہے لہذا معلوم ہوا کہ فلک قمر سے جو حرکت اور کی طرف ہوگی وہ فوق ہوگا۔
قولہ والمشہور انہا ستہ: مصنف نے اب تک دو حقیقی جہت بیان کیا ہے مگر اب تعداد میں اضافہ کرتے ہوئے وجہ بھی بیان کریں گے۔

قولہ عامی: جو عوام کی طرف منسوب ہے۔ خاص یعنی جس کا اعتبار خواص کہتے ہیں۔
قولہ فی الغالب: اس کی قید اس وجہ سے ہے کہ کسی کا دایاں ہاتھ پیدا ہونے کی ضرورت اور بائیں تو کما ہوتا ہے مگر ایسا بہت کم ہوتا ہے اس لئے غالب کی قید لگائی گئی۔

واما الخاصی فہو ان الجسم ممکن ان یفرض فیہ ابعاد ثلثہ متقاطعة علی
نوا یا قواسم کل بعد منہا طر فان فلک کل جسم جہات ست الا ان

امتیازاً بعضہا عن بعض يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم فطرنا الامتداد الطولي يسميهما الانسان باعتبار طول قامتہ حين هوتانم بالفوق والتحت وطرنا الامتداد العرضي يسميهما باعتبار عرض قامتہ باليمين والشمال وطرنا الامتداد العمقي يسميهما باعتبار ثخن قامتہ بالقدام والخلف . فالاعتبار الخاصي يشتمل على الاعتبار العامي مع زيادۃ وهي تقاطع الابعاد على قوائم ولاشك ان العامة غافلون عنها وان امکن تطبيق اعتبارهم عليها وانت تعلم ان قيام بعض الامتدادات على بعض مہالا يجب في اعتبار لجهات واذ المعتبر كانت الجهات غير متناہية لامکان ان يفرض في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة امتدادات غير متناہية .

ترجمہ

اور بہر حال جہت خواص کی اصطلاح میں تو وہ یہ ہے کہ جسم میں تین ایسے ابعاد کا فرض کرنا ممکن ہے جو زاویہ قائمہ پر ایک دوسرے کو کاٹ رہے ہوں

پھر ہر بعد کے لئے ان ابعاد ثلاثہ میں سے دو دو طرف ہیں۔ لہذا ہر جسم میں چھ جہت ہیں۔ لیکن ان چھ میں ایک کا دوسرے سے امتیاز جسم میں موجود اجزاء کے اعتبار کرنے پر موقوف ہے۔ پس امتداد طول کے دو طرف جن کا نام انسان اپنے طول قامت کے لحاظ سے جب کر دی کہڑا ہو فوق اور تحت نام رکھا جاتا ہے۔ اور امتداد عرض کے دو طرف کو اپنے عرض قامت کے لحاظ سے یمن اور یسار، اور امتداد عمقی کے دونوں اطراف کا نام اپنے جسم کے موٹاپے کے اعتبار سے قدام اور خلف نام ہے۔ پس خواص کا اعتبار عوام کی اصطلاح کو شامل ہے تھوڑی سی زیادتی کے ساتھ اور وہ ابعاد کا تقاطع ہے اس میں شک نہیں کہ عوام اس سے ناواقف ہیں، اگرچہ ان کے اور خواص کے اعتبار میں توافق ممکن ہے۔ اور آپ جانتے ہیں کہ بعض امتداد کا دوسرے بعض پر قیام جہات کے اعتبار کرنے کے لئے واجب نہیں ہے اور جب ان کا اعتبار نہ کیا جائے تو جہات لامتناہی نکل آتی ہیں۔ اس لئے کہ ایک جسم پر نقطہ کے مقابلے میں امتدادات غیر متناہیہ کا امکان فرض کیا جاسکتا ہے۔

تشریح

قولہ قاطع بالفوق والتحت : لہذا طول قامت کے لحاظ سے اس امتداد کا وہ جانب جو جانب راس ہے اس کا نام فوق ہے۔ اور جو سرا اس امتداد کا جانب

قدم میں ہے اس کو تحت کہیں گے۔

1
2

قولہ وہی قاطع : یا یوں سمجھو کہ خواص نے اصنامی الفاظ و انداز میں جہات کی تعیین کیا ہے
قولہ وانت تعلم : اس جگہ خواص کے اعتبار سے جہات کو صرف چھ میں منحصر کرنے پر اعتراض
کر رہے ہیں کہ ایک امتداد کا دوسرے امتداد پر قائم ہونا جہات کے اعتبار پر موقوف نہیں ہے
کہ جہت جہات چھ ہیں تو امتدادات بھی چھ ہی ہو سکتے ہیں۔

وکل واحدة منهما موجودة، قيل فيه اشكال لانهم قالوا جهة التحت هو
المركز الذي هو نقطة موهومة فلا تكون موجودة اقول كانهم ارادوا الموجود
في نفس الامرات وضع غير منقسمة في امتداد ماخذ الحركة ومق
كان كذلك كان الفلك مستديرا وانما قلنا ان الجهة موجودة ذات
وضع لانها لو لم تكن كذلك لما امكنت الاشارة اليها وقد يقال
انهم ذهبوا الى ان الخطوط ليست مركبة من النقاط ولا السطوح
من الخطوط بل هي متصلتة في انفسها لا مفصل فيها مع انهم جردوا
الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط
المتوهمة في وسط السطح فلا يلزم كون المشار اليه بالاشارة الحسية
موجودا في الخارج بل يلزم احد الامرين اما وجوده في وجود
المحل الذي يتوهم المشار اليه فيها

ترجیب و اور ان میں سے ہر جہت موجود ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ اس میں اشکال
ہے کیونکہ فلاسفہ نے کہا ہے کہ جہت تحت وہ مرکز ہے جس کو نقطہ موهوم
کہا جاتا ہے۔ لہذا تحت موجود نہیں رہا۔ میں جواب دوں گا کہ ہو سکتا ہے کہ انہوں نے نفس
الامر میں موجود ہونا مراد لیا ہے۔ اور ہر جہت ذات وضع اور غیر منقسم ہوتی ہے۔ ماخذ حرکت
کی امتداد میں اور جب ایسا ہے تو فلك مستدیر ہوگا۔ ہم نے کہا کہ جہت موجود ذات
وضع ہوتی ہے۔ لیکن اگر ایسی نہ ہوتی۔ تو اس کے طرف اشارہ کرنا ممکن ہوتا۔ اور کہا
جاتا ہے کہ فلاسفہ اس کی طرف گئے ہیں کہ خطوط نقطوں سے مرکب نہیں ہوتے اور نہ سطحیں خطوط
سے مرکب ہوتی ہیں بلکہ یہ فی نفسہ متصل ہوتے ہیں ان میں مفصل نہیں ہوتا۔ اس کے باوجود انہوں نے
اشارہ حسیہ نقطہ موهومہ جو کہ وسط خط میں ہو جائز کیا ہے۔ اسی طرح وسط سطح میں خط موهوم کی جانب
بھی اس لئے لازم نہیں ہے کہ اشارہ حسی کا موجودنی الخارج ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ

دو چیزوں میں سے کوئی ایک ضروری ہے یا اشاریہ کا خارج میں موجود ہونا یا اس محل کا موجود ہونا جس میں اشاریہ کا وہم کیا جاسکے۔

تشریح قولہ جهة التخت : اندر جا کر ایک حد ہے جس کو انھوں نے نقطہ موهومہ کہا ہے۔
قولہ نقطة موهومہ : جو قوت دایمہ کے وہم سے موجود ہے۔

قولہ امتداد ماخذ الحركة : یہاں امتداد کی امانت ماخذ کی جانب بیانہ ہے یعنی وہ امتداد جس میں حرکت شروع کی جائے یعنی جس میں حرکت واقع ہوتی ہے۔

قولہ كذلك : کہ دونوں بہت فوق اور تحت موجود ہیں اور ذات وضع ہیں اور اس امتداد میں تقسیم کو قبول نہیں کرتیں۔

قولہ وانما قلنا كذلك : مصنف اس موقع پر ذات وضع کہدینا ہی کافی تھا کیونکہ دونوں کے موجود ہونے میں اعتراض کیا گیا ہے۔ یعنی بہت تحت کے موجودی الخارج ہونے پر اعتراض کیا گیا ہے۔
قولہ لها امكنت الاشارة : اور اشارہ کا امکان نہ ہونا باطل ہے لہذا امکان اشارہ ثابت ہے۔

ولها امکن اتجاه المتحرك اليها قيل بالوصول اليها والقرب منها وانما قيد الاتجاه بها لامكان اتجاه المتحرك الى المعدوم الذي يقصد بالحركة تحصيله كما في الحركة الكيفية ومهنا بحث اذ يمكن ايضا اتجاه المتحرك الى المعدوم بالوصول اليه عند القائل بان المكان هو السطح وانما قلنا انها غير منقسمة في ذلك الامتداد لانها لو انقسمت ووصل المتحرك الى اقرب الجزئين من الجهة وتحرك فلا تجوز حركته في الجهة لانها ما عندها واليه الحركة فلو كانت الحركة في الجهة كانت الجهة ساقطة لاجهتها وانما محال ،

ترجمہ

اور متحرک کا اکی طرف توجہ دلانا ممکن نہ ہوتا۔ ایک قول ہے کہ اس سے بہت رسول مراد ہے یا اس سے فریب ہونا اور اتجاه کو ان دونوں (وصول یا قریب) کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ کیونکہ متحرک کا توجہ کرنا معدوم کی طرف ممکن ہے کہ حرکت کے ذریعہ اس کے حاصل کرنے کا قصد کیا جاتا ہے۔ جیسے حرکت کیفیہ میں ہوتا ہے۔ اس قیل کے قولہ میں اعتراض ہے کہ معدوم کی طرف متحرک کا توجہ کرنا وصول کے ذریعہ ممکن ہے ان لوگوں نے۔ ایک بن کے نزدیک مکان جسم معلوس کی سطح باطن کا نام ہے۔ اور ہم نے کہا ہے کہ بہت اس

امتداد میں منقسم نہیں ہوتی تو اس لئے کہ جہت اگر منقسم ہو جائے اور حرکت کر کے جسم متحرک اس مقام تک پہنچ جائے جو جہت کے دونوں جزوئیں سے قریب ترین جزو ہو اور پھر حرکت کرے تو جائز نہیں ہے کہ اس کی یہ حرکت جہت میں واقع ہو اس لئے کہ حرکت یا تو جہت کی طرف ہوتی ہے یا جہت سے شروع ہوتی ہے پس اگر حرکت جہت میں واقع ہوگی تو جہت مسافت بن جائے گی جہت نہ ٹائیگی اور یہ محال ہے۔

تشریح قولہ اوالقرب منها: یعنی توجہ کرنے کی دو صورت ہے۔ ایک یہ کہ جہت کی طرف جسم توجہ کرتا ہے تاکہ جہت تک پہنچ جائے یا پھر اس لئے توجہ کرتا ہے تاکہ جہت کے قریب ہو جائے۔

قولہ تخصیصہ: لہذا توجہ کرنے کے لئے جہت کا موجود ہونا ضروری نہیں رہا۔
 قولہ کما فی الحوکتہ کیفیۃ: لہذا برودت سے حرارت کی جانب توجہ توجہ الی المعدوم ہوتی۔
 قولہ ہہنا: صاحب قیل کے اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے۔
 قولہ بالوصول الیہ: تاکہ حرکت کر کے وہاں تک پہنچے۔
 قولہ السطی: بہر حال شارح نے لما کن اتجاہ المتحرک کو تسلیم نہ کرتے ہوئے سید سند اور اشراقیہ کے اقوال کو نقل کر دیا تاکہ شائبہ کا دعویٰ باطل ہو جائے۔
 قولہ وانما قلنا: اب یہاں سے مقدمہ کے جزو ثلث کو بیان کرتے ہیں۔ اب تک جہت کا ذات وضع ہونا اور موجود ہونا بیان کیا ہے۔ اب جہت کا غیر منقسم ہونا بیان کرتے ہیں۔
 قولہ متحرک: اور اس جزو میں پہنچ کر اگلے جزو کے لئے پھر حرکت کرے گی۔ تو اس کے حرکت کرنے کی تین صورت ہے، حرکت فی الجہت، حرکت عن الجہت، حرکت الی الجہت۔

وحینئذ فاما المتحرک من المقصد یعنی الجہتہ او الی المقصد فان متحرک من المقصد لم یکن ابعد الجزئین من الجہتہ والالکانت الحریکۃ الیہ حرکتہ الی الجہتہ وان متحرک الی المقصد لم یکن اقرب الجزئین من الجہتہ والالکانت الحریکۃ منہ حرکتہ من الجہتہ، اقول تمام ہذا الکلام موقوف علی تسلیم امتناع حرکتہ فی الجہتہ کما اشارنا الیہ واذ اثبت ذلك فلا حاجۃ الی ہذا التردید الان انقسام الجہتہ یستلزم لامکان الحریکۃ فیہا،

ترجمہ ۱۔ اور اس وقت یا جسم مقصد سے حرکت کرے گا۔ یعنی جہت سے، یا مقصد کی

جانب حرکت کرے گا۔ پس اگر اس نے مقصد سے حرکت کی، تو بعد الجزین جہت باقی نہ رہے گا ورنہ اس کی طرف جو حرکت ہوگی وہ حرکت الی الجہت ہوگی اور اگر اس نے مقصد کی طرف حرکت کی ہے۔ تو قریب والا جزر جہت باقی نہ رہے گا۔ ورنہ اس سے جو حرکت ہوگی وہ حرکت من الجہت ہو جائے گی۔ میں کہتا ہوں کہ اس کلام کا اتمام حرکت فی الجہت کے محال ہونے کو تسلیم کر لینے پر موقوف ہے جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا تو اس تردید کی کوئی حاجت نہیں رہی، کیونکہ جہت کی تقسیم اس میں حرکت کے امکان کو مستلزم ہے۔

تشریح | قولہ فینئذنا یعنی جب کہ حرکت کافی الجہت واقع ہونا باطل ہو گیا۔
قولہ المقصد: اس سے مراد جہت کے مفروضہ دو جزئی میں سے قریب تر جزئی مراد ہے۔

قولہ حرکت من الجہت: حالانکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ یہ حرکت الی المقصد یعنی الی الجہت ہو رہی ہے، قولہ الی ہذا التردید: اس جگہ تردید سے مراد یہ ہے کہ مصنف نے استدلال کرنے میں اتنا اور اوکا استعمال کیا۔ اسی کو تردید سے تعبیر کیا ہے۔

واذا ثبت هذا ثبت ان وضع الجهة ليس بالذات والالكانت جوہر افكانت قابلة للانقسام في جميع الجهات لها مروحينئذ لا بد لها من امر متحد وبعين وضعها ولا يجب ان تكون قائمة بالحد كما ذكره بعضهم لان جهة الفوق اعنى السطح الاعلى من الفلك الاعظم وان كانت قائمة به وان كان متحد والمركز وتعين وضعه ايضا۔

بالمحدد فنقول متحد الجهات ليس في خلافة لاستحالة ولا في ملأ متشابه والالها كانت الجهتين مختلفين بالطبع لان الملأ المتشابه لا يوجد فيه امور متخالفة بالطبع فلا يكون احد نهما مطلوبية لبعض الاجسام والاخرى متروكة لذلك البعض هذا خلف لان النار والهواء طالبا بالظبع للفوق هاربا بان عن التحت والارض و
النساء وبالعكس

ترجمہ | اور جب یہ ثابت ہو گیا تو یہ بھی ثابت ہو گیا کہ جہت کی وضع بالذات نہیں ہے ورنہ جوہر ہونا لازم آئے گا۔ اور پھر وہ تمام جہات میں قابل تقسیم ہوگی۔ جیسا کہ گذر گیا ہے اور اس وقت کسی ایسے امر کی ضرورت ہے کہ جو جہت کی وضع کی تحدید

و تعین کرے اور یہ ضروری نہیں کہ وہ محدود کے ساتھ قائم ہو جیسا کہ بعض نے ذکر کیا ہے کیونکہ جہت فوق یعنی فلک اعظم کی سطح اعلیٰ اگرچہ محدود کے ساتھ قائم ہے لیکن جہت تحت یعنی مرکز تحت اس کے ساتھ قائم نہیں ہے اگرچہ اس کا تعین و تحدید بھی محدود سے ہوتے ہیں پس ہم کہتے ہیں کہ جہات کا تعین بخلاف میں نہیں ہوتا کیونکہ وہ محال ہے اور نہ ملازمت مشابہ میں ہوتا ہے ورنہ دو جہات طبعا ایک دوسرے سے مختلف نہ ہوتیں۔ کیونکہ ملازمت مشابہ طبعا امور متخالفہ نہیں پائے جاتے۔ پس نہ ہو گا دونوں میں سے ایک مطلوب بعض اجسام کے لئے اور دوسرا متروک دوسرے بعض کے لئے، اور یہ خلاف واقعہ ہے۔ اس لئے کہ آگ اور ہوا طبعا فوق کی طالب ہیں اور تحت سے بھاگتی ہیں۔ اور زمین اور پانی اس کے برعکس ہیں۔

شرح

قولہ اذا ثبت هذا یعنی یہ ثابت ہو گیا کہ جہت موجود ہے، ذات وضع ہے۔ اور امتداد ماخذ تقسیم کو قبول بھی نہیں کرتا۔

قولہ لہا و: جس فصل میں بیوتی کا صورت سے خبر نہ ہونے کا بیان ہے اسی میں یہ مسئلہ بھی بیان کیا گیا، قولہ وحينئذ: یعنی جس وقت یہ ثابت ہو گا کہ جہت کو بالذات وضع ثابت نہیں ہے تو جہت عرض ہوگی اور یہ ضروری ہو گا کہ اس جہت کے عارض ہونے کے لئے کوئی عرض چاہئے۔

قولہ ملازمت مشابہ: ملازمت مشابہ اس جسم کو کہا جاتا ہے جو بسیط ہو، مختلف الطباع اجسام سے مرکب نہ ہو۔ ملازمت مشابہ مرکب ہوتا ہے مگر اجزاء ایک دوسرے کے مخالف نہیں ہوتے۔ بلکہ سب کے طباع اور تقاضے یکساں ہوتے ہیں۔

قولہ والا: حالانکہ جہت فوق اور جہت تحت طبعا ایک دوسرے کے مختلف ہیں۔ قولہ متروکہ: حالانکہ ایک جسم فوق کا طالب ہے، وہ تحت کو ترک کرے گا۔ اور دوسرا جسم جو تحت کا طالب ہے وہ فوق کو ترک کرتا ہے۔ یہ اختلاف تقاضہ جو اجسام میں پایا جاتا ہے اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ دونوں جہات ایک دوسرے سے طباع میں مختلف ہیں۔

فاذن تحدد الجہات فی اطراف و نہایات خارجة عن الملاء المتشابهة
قيل لتوجيه هذا الكلام ان تحدد الجہات ليس فی داخل متحن الملاء
نمیتشابه فاذن هو فی اطراف و نہایات خارجة عن الملاء المتشابهة
محصلة به وقال بعض المحققين المراد بالملاء المتشابهة ما لا يوجد فيه
امور متخالفة الحقیقة لیكون بعضها جهة حقیقة وبعضها جهة اخرى
مقابلة للاولى وهو الجسم الذی لا یكون متناهی لان المتناهی یوجد

قیہم حدود مختلفہ الحقیقۃ کالسطوح والخطوط والنقط وانما تعرف منہا
الملاء المتشابه تنبیہا علی ان اثبات تحداد الجهات لا یتوقف علی
تناهی الابعاد ہذا والکلام علی کل من التوجیہ میں لا یخلوا عن تحس
کہا یظہر یادنی تامل،

ترجمہ

پس اس وقت جہات کا تحداد اطراف اور نہایات میں ملا متشابہ سے خارج ہے
بعض نے اس کلام کی توجیہ بیان کی ہے کہ جہات کی تحدید ملا متشابہ کے

داخل موٹاپے میں نہیں پائی جاتی۔ اس لئے اس کے اطراف و جوانب میں ہوگی جو ملا متشابہ سے
خارج ہیں اور اس سے حاصل ہوتی ہیں اور بعض محققین نے کہا ہے کہ ملا متشابہ سے مراد یہ ہے
کہ اس میں امور مختلفہ الحقیقہ نہ پائے جاتے ہوں۔ تاکہ جہت کا بعض حصہ حقیقہ جہت ہو۔ اور
دوسرا بعض حصہ ادنیٰ کے مقابل ہو۔ اور یہ وہ جسم ہے جو متناہی نہ ہو۔ کیونکہ جسم متناہی میں حدود مختلفہ
الحقیقہ پائے جاتے ہیں۔ جیسے سطح، خطوط، نقطہ۔ فلاسفہ نے ملا متشابہ کو بیان اس لئے کیا ہے
تاکہ تنبیہ ہو جائے کہ تعدد جہات کا اثبات تنہا ہی ابعاد پر موقوف ہے۔ اسے خوب یاد کرو۔ اور
کلام دونوں توجیہات میں سے ہر ایک غفلت اور کمزوری سے خالی نہیں ہے۔

شرح

قولہ فاذا یعنی جب یہ ثابت ہو گیا کہ جہات کا تعین اور ان کی تحدید نہ غلامیں
پائی جاتی ہے اور نہ ملا متشابہ میں پائی جاتی ہے۔

قولہ قبیل چونکہ ماتن کے کلام میں غلل پایا جاتا ہے۔ کیونکہ سابق کلام سے ملا متشابہ کے محدود ہونے
سے انکار سمجھ میں آتا ہے خواہ اس اطراف کے لحاظ سے ہو یا سخن کے اعتبار سے۔ یا اس کے اطراف
و جوانب کے لحاظ سے بہر حال ملا متشابہ کا محدود نہ ہونا مطلقاً ظاہر ہے۔ پھر بعد میں فرمایا اذن
تحدید الجهات الخ جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ملا متشابہ باعتبار اطراف و نہایات کے محدود
ہے اس غلل اور اضطراب کو دور کرنے کے لئے شارح نے قبیل سے اس کی توجیہ کیا ہے۔

قولہ لیس فی داخل لہذا جب ملا متشابہ سے مطلق کی نفی نہیں بلکہ اس سے اندوئی موٹاپے
کی نفی مراد ہے۔

قولہ قال بعض یہ سید شریف کا قول ہے جو انہوں نے شرح تجرید میں لکھا ہے۔
قولہ لا یخلو بہر حال پہلی توجیہ تو اس وجہ سے ہے کہ وہ تحدید جہات ملا متشابہ کے سخن میں نہیں
ہے اور سخن ملا متشابہ کے نہایات میں سے ہے اور غیر متناہی سخن میں غیر متناہی پر محمول نہیں ہوتا
تو اس پر وہی سابقہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ تحدید جہات اس کے اطراف سے بھی مانتے ہو اور

ملازمت مشابہ سے جہت کی نفی بھی کرتے ہو۔ دوسری وجہ تاویل کے کمزور ہونے کی یہ ہے کہ تحدید ملازمت غیر متناہی سے نہیں ہوتی لہذا وہ ان نہایات و اطراف سے ہوتی ہے جو ملازمت مشابہ متناہی کے ساتھ قائم ہیں۔

ومتی كان كذا كان تحداها بجسم كروي لان تحداها اما ان يكون
بجسم واحد او باكثر فان كان بجسم واحد وجب ان يكون كروي
لان الجسم الذي ليس بكروي لا يتحد به جهة السفلى لان جهة
السفل غاية البعد عن جهة الفوق بحيث لا يمكن ان يتصور هناك
ما هو ابعد والالتبدال في جهة السفلى بالنسبة الى ما هو ابعد منها
فضارت فوقا بالقياس الى ذلك الابدال ولا يتحد به اي بغير
الكروي غاية البعد سواء كان البعد داخلا وخارجا بل البعد
الخارج لا يتحد دغايته اصلا سواء كان الجسم كرويا ولا فان
كل يفرض انه البعد الابدال لم يكن ابعدا ذمك ان يفرض ما هو
ابعد من ذلك الابدال

ترجمہ اور جب ایسا ہے تو جہات کا تحدید کسی جسم کروی سے ہو سکتا ہے کیونکہ جہات کا تعین یا جسم واحد سے ہوگا یا کثیر اجسام سے، پس اگر جسم واحد سے ہے تو اس کا کروی ضروری ہے۔ کیونکہ وہ جسم جو کروی نہ ہو اس سے جہت سفلی کی تعین نہیں ہو سکے گی اس لئے کہ جہت سفلی غایت بعد میں واقع ہے جہت فوق کے مقابلے میں اس طور پر کہ اس سے آگے ماہوا ابعد کا تصور ممکن میں سے نہیں ہے۔ ورنہ جہت سفلی بدل جائیگا اپنے ماہوا بعد منہ کے مقابلے میں۔ پس تحت کی جہت فوق بن جائے گی ماہوا بعد منہ کے مقابلے میں۔ اور بغیر اس کے تحدید نہیں ہو سکتی۔ یعنی کروی کے بغیر بعد کی غایت۔ خواہ بعد داخل میں ہو یا خارج۔ بلکہ جو بعد خارج میں ہے اس کی غایت کی تحدید ہو ہی نہیں سکتی خواہ جسم کروی ہو یا نہ ہو، کیونکہ جس کو بھی ابعد الابدال ہونا فرض کیا جائے گا۔ تو وہ ابعد نہ ہوگا کیونکہ ماہوا بعد منہ کا فرض کرنا ممکن ہے۔

تشریح قولہ ومتی كان كذا كان تحداها بجسم كروي : اب یہاں سے فلک کے مستدیر ہونے کا بیان شروع کرتے ہیں۔

قولہ والالتبدالیت ؛ کیونکہ جہت سفلی کا ایک مرکز متعین سے جس کو انہوں نے غایت بعد کہا ہے۔ اگر اس کو غایت بعد میں نہ فرض کیا جائے گا تو لازم آئے گا کہ اس مرکز سے بھی بعد کوئی مقام ہے جہاں جہت سفلی موجود ہے۔ لہذا موجودہ مفروضہ مرکز جہت سفلی باقی نہ رہے گا۔ اس خرابی سے بچنے کے لئے یہ ماننا ضروری ہے کہ مرکز تحت کو غایت بعد میں مان لیا جائے۔
 قولہ مضامرات فوقاً ؛ لہذا مرکز تحت حقیقی سفلی اور تحت نہ باقی رہ جائے گا جب کہ اس کو تحت حقیقی فرض کیا گیا ہے۔
 قولہ اذ یمکن ؛ نتیجہ یہ نکلا کہ غیر کروی کو غایت بعد کی تحدید حاصل ہو سکتی ہی نہیں ہے۔

فلا یتحدد بہ جہۃ السفلی بخلاف الکرۃ اذ یحدد بمركزه غایۃ البعد الداخل فان قلت لا یمکن تحدد الجہتین بالجسم الکرۃ ایضاً لانہما جہتان متقابلتان مقابلاً فی غایۃ البعد بحیث لیس تمیل ان یتوہم ما هو ابلغ منه والمركز وان كان بعد الابعاد المفض وضمنۃ عن المحيط الا ان المحيط لیس بعد الابعاد المفض وضمنۃ عن المركز لجواز ان یفرض من قطر المحيط اعظم مما هو علیہ فلو كان تحدد الجہتین بالجسم الکرۃ لیا وقعتا علی ابلغ وجوہ المقابله قلت ہما واقعتان علی ابلغ الوجوہ المہکنۃ وهو کون احدہما بعد الابعاد المفض وضمنۃ عن الاخری واما کون کل واحدہما بعد الابعاد المفض وضمنۃ عن الاخری فلا یمکن قطعاً ،

ترجمہ

لہذا اس کے ذریعہ جہت سفلی کی تحدید نہیں ہو سکے گی بخلاف جسم کروی کے کہ اس کے مرکز سے بعد داخل کی غایت کی تحدید کی جا سکتی ہے۔ پس اگر تم اعتراض کرو کہ جہتیں کی تحدید جسم کروی سے بھی ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں جہات ایک دوسرے کے مقابلے میں ہیں۔ اور مقابلہ بھی غایت بعد کا ہے اس طور پر کہ ماہوا ابلغ منہ کا تصور کیا جانا محال ہے اور مرکز اگرچہ محیط کے مقابلہ میں ابعاد مفروضہ میں بعد ہے مگر محیط مرکز سے ابعاد مفروضہ سے بعد نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ جہات ہے کہ محیط کا قطر جتنا ہے اس سے بڑا فرض کیا جائے۔ لہذا اگر جہتیں کا تعین اور تحدید جسم کروی سے ہوگا۔ تو دونوں مقابلہ کے مراتب میں ابلغ مقام پر نہ واقع ہوں گے۔ میں جواب میں کہوں گا کہ دونوں میں سے ہر ایک کا ابعاد مفروضہ کے بعد مقام

پر ہونا دوسرے کے مقابلے میں پس یہ قطعاً ممکن نہیں ہے۔

وان كان باجسام متعددة وحب ان يحيط بعضها ببعض واللام يتعين
بها غاية البعد لان ما هو ابعد عن بعضها في الامتداد الواصل بينهما فهو
اقرب من الاخر وكل ما يفرض غاية البعد عن بعضها لم يكن غاية البعد
عن المجموع لكونها غاية القرب من البعض الاخر والمناسب ان يقال
لان البعد عن الجسم اذا كان خارجا عنه فالبعد عنه الى اين فيجب
ان يكون بعضها محيطة بالآخر والمحيط من تلك الاجسام يجب ان
يكون كرة واللام يتحدد به جهة السفلى فهو كاف في تحدد الجهتين
باعتبار مركزه ومحيطه ويقع المحاط حشا الا دخل له في التحديد ولا بد
ان يكون المحاط محيطا لساير الاجسام اذ لو كان ويراها جسم لها كانت
جهة الفوق القائبة به منتهى الاشارة الحسية فحصل المطلوب وانت
تعلم ان ما ذكره المصنف لو تم لدل على كروية جسم محدد للفوق
والتحت محيطا لساير الاجسام والفلک الاعظم ولا يدل على كروية
جميع الافلاك وكذا الاحوال المثبتة في الفصول الاتية فلا تغفل.

ترجمہ

اور اگر متحد متعدد اجسام کے ذریعہ ہو گا تو واجب ہے کہ ان میں کا بعض بعض

سے محیط ہو، ورنہ ان کے ذریعہ غایت بعد متعین نہ ہوگی۔ کیونکہ ماہوا بعد اس کا

بعض سے کل نہیں ہے اس امتداد میں کہ جو دونوں کے درمیان واصل ہے۔ پس وہ دوسرے

کے مقابلے میں اقرب ہے اور وہ نقطہ جس کو بعض کے مقابلے میں غایت بعد فرض کیا جائے گا

وہ مجموعہ کا غایت بعد نہ ہوگا کیونکہ نقطہ مفروضہ دوسرے بعض کے مقابلے میں غایت قرب میں

واقع ہے۔ اور مناسب یہ ہے کہ کہا جائے کہ بعد جسم سے جب خارج جسم ہوگا تو یہ بعد کہاں کے لئے

ہوگا لہذا واجب ہے کہ اس کا بعض دوسرے بعض سے محیط ہو۔ اور ان اجسام سے محیط واجب

ہے کہ کروی ہو۔ ورنہ اس سے جہت سفلی متعین نہ ہوگی۔ لہذا وہ دونوں جہات کی تحدید میں

لپٹے مرکز اور محیط کے اعتبار سے کافی ہے۔ اور محاط بالکل امر نادر ہے تحدید میں اس کا کوئی دخل

نہیں ہے اور ضروری ہے کہ متحد تمام اجسام کا احاطہ کرنے والا ہو کیونکہ اگر اس کے بعد بھی کوئی

جسم ہوگا تو وہ بہت فوق جو اس کے ساتھ قائم ہے اشارہ حسیہ کی منتہی نہ رہے گی۔ لہذا مطلوب

حاصل ہو گیا اور تم جانتے ہو کہ مصنف نے جو بیان کیا ہے اگر وہ تمام ہو جائے تو البتہ وہ فوق اور تحت کے محدود کے جسم کو وی ہونے پر دلالت کرتا ہے کہ وہ تمام اجسام کو محیط ہے اور وہ فلک اعظم ہے۔ مگر یہ تمام افلاک کے کو وی ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ اسی طرح حال آئندہ فصلوں کا بھی ہے۔ لہذا آپ فاضل نہ رہنا۔

تشریح

قولہ غایت البعد: اور یہ بالکل ظاہر بات ہے کہ ہر وہ جسم جو بعض کے مقابلے میں ہو تو غایت بعد میں واقع ہے مگر مجموع سے غایت بعد میں نہیں، بلکہ امتداد واصل بینہما میں دوسرے بعض سے غایت قرب میں ہے۔

قولہ لکن غایت القرب: لہذا مجموعی طور پر غایت بعد میں واقع ہونا صادق نہیں آتا۔

قولہ والمناسب: مصنف نے بات کو بلاوجہ طویل کر دیا۔ اس نے اختصار کو مد نظر رکھ کر یہ

کہنا مناسب تھا۔ کہ بعد جب جسم سے خارج کوئی چیز ہو گا تو یہ بعد کہاں تک ہو سکتا ہے۔

قولہ وینقع المحاط: چونکہ اوپر فرما لیا گیا ہے کہ اگر محیط متعدد اجسام ہوں گے تو بعض محیط اور

بعض محاط ہوں گے۔ یہاں محاط کے بارے میں شارح کچھ کہنا چاہتے ہیں۔

قولہ حشوا: کیونکہ تحدید جہت میں ان کا کوئی دخل نہیں ہے۔ اور اگر دخل ہوتا تو ان کے بعض

محاط کے زائل ہونے سے تحدید کا زائل ہونا لازم آتا حالانکہ باطل ہے۔

قولہ ولا بد: یہ بیان مقصود ہے کہ محیط صرف فلک ہی ہے۔ کوئی اور چیز نہیں ہے۔

قولہ الاشارة الحسیة: بلکہ اشارہ حسیاس محدود سے اوپر کی جانب موعود کرے گا لہذا جہت

فوق جو اس محدود کے ساتھ قائم ہے وہ جہت فوق باقی نہ رہے گی کیونکہ اس کے اوپر بھی فوق

موجود ہے اور یہ باطل ہے لہذا اس کے علاوہ دوسرے اجسام کا ہونا بھی باطل ہے۔ اس لئے ثابت

ہو گیا کہ محدود صرف ایک ہے دوسرا کوئی محدود نہیں ہے۔

قولہ فصل: اور یہ وہ ہے کہ فلک مستدیر ہے۔

قولہ وانت تعلم: فلک کے لئے قولانی ثابت کرنے کے لئے مصنف نے جو دلیل قائم کیا

ہے۔ شارح اس پر اعتراض کر رہے ہیں کہ اگر دلیل کا نام ہونا مان لیں تو صرف یہ ثابت ہوتا ہے

کہ فلک الافلاک مستدیر ہے مگر دلیل سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ تمام افلاک مستدیر ہیں کیونکہ اس

دلیل سے محدود کا کوئی ہونا ثابت ہوتا ہے اور محدود صرف فلک الافلاک ہے۔



فصل

فی ان الفلک بسیط

ای لم یترکب من اجسام مختلفه الطبائع بحسب الحقیقه وهذا
الاسم شامل للعناصر ايضا وقد يطلق البسيط على ثلثة معان اخر
الاول ما لا یترکب من اجسام مختلفه الطبائع بحسب الحس فیشمل
العناصر والافلاك والاعضاء المتشابهة كالعظم واللحم مثلا الثاني ما
یکون کل جزء مقداری منه بحسب الحقیقه مساویا لکلہ فی الاسم
والحد فیندرج فیہ العناصر دون الافلاك والاعضاء المتشابهة
اذ فیہا اجزاء مقداریة ہی العناصر ولا تشاركها فی اسماؤها و
حدودها الثالث ما یتكون کل جزء مقداری منه بحسب الحس
مساویا لکلہ فی الاسم والحد فیندرج فیہ العناصر والاعضاء
المتشابهة دون الافلاك، لا یقبل الحركة المستقیمة ای الاینیتة
مطلقا والمستدیرة لغتة اصطلاحا كما صرح به بعض المحققین،

فصل

فلک کے بسیط ہونے کے بیان میں

یعنی فلک مختلفہ الطبائع اجسام سے مرکب نہیں ہے باعتبار حقیقت ہے۔ اور بسیط کی یہ
تعریف عناصر اربعہ کو بھی شامل ہے۔ اور کبھی بسیط کا اطلاق دوسرے تین معانی پر بھی کیا جاتا
ہے۔ اول باعتبار حس کے اجسام مختلفہ الطبائع جو مرکب نہ ہو۔ پس عناصر، افلاک، اعضاء متشابه
جیسے ہڈی، گوشت وغیرہ کو شامل ہے۔ دوسرا معنی یہ ہے کہ اس کا ہر جزو مقداری اس کا حقیقت
کے اعتبار سے اسم اور حد میں کل کے مساوی ہو۔ تو اس میں عناصر شامل ہیں افلاک نہیں۔
اور اعضاء متشابهہ نہیں۔ اس لئے کہ ان میں اجزاء مقداریہ عناصر ہیں۔ اور وہ نام اور تعریف
میں کل ساتھ شریک نہیں ہیں۔

تیسرا معنی بسیط کا وہ ہے کہ اس کا ہر جزو مقداری باعتبار حس کے اسم اور حد میں کل
کے مساوی ہے لہذا اس میں عناصر اربعہ اور اعضاء متشابهہ داخل ہیں۔ افلاک نہیں۔ اس لئے

کہ وہ حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا۔ یعنی حرکت اینیہ کو مطلقاً اور حرکت مستدیرہ حرکت وضعیہ کو کہتے ہیں۔ اور سے حرکت جوالم اور اس کے نظائر تو عننت میں گول ہیں اصطلاح میں نہیں جیسا کہ بعض محققین نے اس کی صراحت کیا ہے۔

تشریح | قولہ فصل: مصنف جب فلک کا محدود ہونا بیان کر چکے تو اب فلک الافلاک کے احکام بیان کرتے ہیں۔ اس مقصد کے لئے چند فصل قائم کرتے ہیں انہیں

میں سے یہ فصل بھی ہے جس میں فلک کی بساطت بھی بیان کرتے ہیں۔

قولہ علی ثلثتہ معان: بسیط سے اجسام کی بساطت بیان کرنا ہے۔ مطلقاً بسیط کا معنی بیان کرنا نہیں ہے ورنہ بسیط تو مالا جزرہ اور سطح کو بھی کہتے ہیں۔

قولہ اعضاء متشابهة: اجزاء متشابهہ ان اجسام کو کہا جاتا ہے جن کے جز کا جو نام اور جو تعریف ہے وہی ان کے کل کا بھی ہے۔ یعنی جسم کا جز اور کل نام اور تعریف میں مشترک ہوں کوئی فرق نہ ہو کہ جز کا نام اور تعریف کچھ اور ہے اور کل کا کچھ اور۔

قولہ والحركة المستقيمة: اس سے مراد شارح نے یہ بتایا کہ حرکت اینیہ ہے یعنی جسم کا اپنے مکان سے خارج ہو جانا مطلقاً خواہ خط مستقیم پر ہو یا خط منحنی پر۔ جیسے شعلہ جوالم میں ہوتا ہے۔ قولہ نظائرہا: مثلاً حرکت مدحرجہ، حرکت قوسیہ، حرکت بیضویہ وغیرہ۔

ومتى كان كذلك كان بسيطاً ما انه لا يقبل الحركة المستقيمة اذا فرغ
تحرکہ بہا فانہ متجہ الی جہتہ وتارک لآخری وکل ما ہذا اشارتہ فالجہات
متحددة قبلہ لایہ، فیہ نظر اذ لایلز من ذلك الاتحاد الجہات قبل
حکمتہ ولا استحالة فیہ وانما الحال ان یثحد الجہات قبل وجودہ،
فالمناسب الاقتصار علی ان یقال فالجہات لا تكون متحددة بہا، و
الفلک لیس كذلك بل یثحد بہ الجہات فلا یكون قابلاً للحركة
المستقیمة ومتى كان كذلك وجب ان یكون بسیطاً اذ لو كان مرکباً
فاما ان یكون کل واحد من اجزائہ ای بساطتہ علی شکل طبعی او
قسری او یكون بعضہا علی شکل طبعی وبعضہا علی شکل قسری،

اور جب ایسا ہے تو وہ بسیط ہے۔ بہر حال یہ دعویٰ کہ فلک حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا تو اس لئے کہ وہ تمام چیزیں جو حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتی جیسے

ترجمہ

اس حرکت مستقیمہ سے متحرک ہونا فرما کیا جائے تو وہ ایک جہت کی جانب متوجہ ہو گیا ہے اور دوسری جہت کو ترک کرنے والا ہے۔ اور جس کی حالت یہ ہوگی، تو جہات اس کی حرکت سے قبل ہی متعین ہو چکی ہوں گی۔ نہ کہ تعین اس کے ذریعہ ہوگی۔

ایسا اعتراض ہے۔ کیونکہ اس سے صرف اتنا لازم آتا ہے کہ متحدہ جہات اس کی حرکت سے قبل ہونا چاہئے۔ اور اس میں کوئی استحالة نہیں ہے۔ محال تو یہ ہے کہ اس کے وجود سے قبل جہت کا تعین ہو جائے۔ لہذا مناسب یہ ہے کہ اس پر اکتفا کیا جائے کہ فالجہات لائیکون متحدہ کہ جہات اس سے متحد نہ ہو سکیں گی۔ اور فلک ایسا نہیں ہے۔ بلکہ اس کے ذریعہ جہات کی تعین ہوتی ہے۔ لہذا وہ حرکت مستقیمہ کے قابل نہ ہوگا۔ اور جب ایسا ہے تو واجب ہے کہ بسیط اگر فلک مرکب ہوگا تو یا تو اس کے اجزاء میں سے ہر ایک اپنی شکل طبعی پر ہوگا یا شکل قسری پر یا بعض اجزاء شکل طبعی پر اور بعض دوسرے اجزاء شکل قسری پر ہوں گے

تشریح

قولہ فیہ نظر: یعنی حرکت سے قبل جہت متعین ہوتی ہے اس میں اعتراض ہے۔
 قولہ قبل وجودہ: لہذا ممکن ہے کہ حرکت کرنے سے قبل فلک نے جہت کی تعین کر دی ہو اس کے بعد اس کی طرف حرکت کی ہو تو اس میں کوئی خرابی لازم نہیں آئیگی۔
 قولہ فالجہات لائیکون متحدہ بہ: کیونکہ اگر جہات اس کی وجہ سے متعین ہوئی تو اس کا متحرک مع الجہت ہونا لازم آئے گا۔ متحرک الی الجہت ہونا لازم نہیں آئے گا۔

لا سبیل الی الاول والاثنان کل واحد منہا کر یا لان الشكل الطبعی
 للبسیط ہو شکل الكرة قالوا لان الطبیعة فی الجسم البسیط واحد
 والفاعل الواحد فی القابل الواحد لا یفعل الا فعلا واحدا وکل شیء
 سوی الكرة ففیہ افعال مختلفة فان المصلح من الاشکال یکون جانبا
 منہ خطا والاخر سطحا والاخر نقطة ولو کان کل واحد منہا کر
 لاستحال ان یحصل من مجموعہا سطح کر ای متصل الاجزاء،

ترجمہ

پہلی صورت باطل ہے۔ ورنہ ہر جزو فلک کا کر وی ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ
 بسیط کی شکل طبعی کر وی ہے۔ حکما نے بیان کیا ہے کہ جسم بسیط کی طبیعت
 ایک ہے۔ اور فاعل واحد قابل واحد میں صرف ایک ہی فعل انجام دیتا ہے۔ اور کر کے علاوہ
 ہر شکل میں مختلف افعال پائے جاتے ہیں۔ اس لئے کہ مصلح یعنی وہ شکل جس میں مختلف اصلا

پائے جاتے ہیں۔ جیسے مثلث، مربع وغیرہ) شکلوں میں سے اس کی جانب خط ہوتا ہے۔ دوسری جانب سطح ہوتی ہے۔ اور آخر میں نقطہ ہوتا ہے اگر تینوں میں سے ہر ایک کروی ہوں۔ تو محال ہے کہ ان کے مجموعہ سے کوئی کروی سطح متصل الاجزاء حاصل ہو سکے۔

تشریح

قولہ قالوا: شارح نے اگے کی دلیل کو "قالوا" سے شروع کر کے اشارہ کر دیا کہ یہ لوگوں کا قول ہے شارح کا اس سے متفق ہونا ضروری نہیں معلوم ہوا

کہ یہ قول مخدوش ہے۔

قولہ افعال مختلفہ: ہذا ثابت ہوا کہ بسیط کی شکل کروی ہے۔
قولہ الاستحالة: باوجودیکہ فلک کے اجزاء متصل واحد کروی ہیں۔

ولاسبیل الی الثانی والثالث لانہ لولم یکن کل واحد منها وبعضہا کرۃ فیکون طالبا للشکل الطبعی فیکون قابلا للحرکتہ المستقیمۃ فان تغیر الشکل لا یخلو عن حرکتہ اینیۃ ہذا اخلف لا یخفی علیک ان الثابت فیما سبق استحالة ان ینکون الفلک قابلا للحرکتہ المستقیمۃ والمفید ہرہنا استحالة ان یتیون اجزائہ قابلاً لہا وقد یقابل اذا كانت اجزائہ قابلاً للحرکتہ المستقیمۃ کانت جہات حرکاتہا متقدمۃ علیہا وہی متقدمۃ علیہ لتقدّم الجزء علی کل فیلزم ان تكون الجہات متقدمۃ علیہ فلم یکن محدد الہا ہذا اخلف وفیہ بحث اما اولاً فلان جزء الفلک اذا تحرك علی دائرۃ مرکزہا مرکز العالم فهو لم یجرب الی احدی جہتی الفوق والتحت فلم یلزم تحددها قبل المحدد والمحدد انما یحدد ہذا دون سائر الجہات، واما ثانیاً فلان اللانزم تقدم جہات حرکاتہا علی حرکاتہا الاعلیہا،

ترجمہ

اور ثانی اور ثابت صورت باطل ہے کیونکہ ان میں سے کل یا بعض کرہ نہیں ہوں گے تو وہ شکل طبعی کی طالب ہوں گی۔ تو حرکت مستقیمہ کو قبول کرنے والے ہو جائیں گے۔ کیونکہ شکل میں تبدیلی حرکت اینیہ کے بغیر نہیں ہوتی۔ اور یہ خلاف مفروض ہے۔ آپ پر یہ مخفی نہ رہے کہ ما سبق میں جو بات ثابت ہوئی ہے۔ وہ یہ ہے کہ فلک کا حرکت مستقیمہ کا قابل ہونا محال ہے اور یہاں پر جو ثابت ہوتا ہے یہ ہے کہ فلک کے اجزاء کا حرکت

مستقیمہ کو قبول کرنا محال ہے۔ اس اعتراض کے جواب میں کہا گیا ہے کہ جب اس کے اجزاء حرکت مستقیمہ کو قبول کرنے والے ہوں تو ان اجزاء کے حرکت کی جہات ان سے مقدم ہوں گی۔ اور اجزاء کل سے مقدم ہیں۔ اس لئے کہ جزر اپنے کل سے مقدم ہوتا ہے۔ لہذا فلک جہات کے لئے محدود باقی نہ رہے گا۔ اور یہ خلاف مفروضہ ہے۔ اور اس اعتراض میں بحث ہے۔ بہر حال پہلی بحث تو یہ ہے کہ جزر فلک جب اپنے دائرے پر حرکت کرے گا اور ان کامرکز دائرے کامرکز ہے تو فوق اور تحت میں سے کسی طرف حرکت نہ کرے گا۔ پس ان دونوں کا تعین محدود سے پہلے لازم نہیں آتا۔ اور محدود انہیں دونوں جہت کو متعین کرتا ہے۔ تمام جہات کو متعین نہیں کرتا۔ اور ہا دوسرا اعتراض تو وہ ہے کہ یہاں پر اجزاء فلک کی حرکات کی جہات کا تقدم ان کی حرکات پر لازم آتا ہے۔ نہ کہ خود اجزاء پر جہات کا تقدم۔

شرح قولہ لاسبیل الی الثانی: دوسری صورت یہ بیان کیا تھا کہ ہر جزر شکل قسری پر ہو۔ اور تیسری صورت یہ بیان تھا کہ بعض اجزاء شکل قسری پر اور بعض شکل طبری پر ہوں۔ قولہ لا یخلو یعنی کسی جہت کی طرف حرکت ضرور ہوگی۔

قولہ خلف: فرض یہ کیا گیا تھا کہ فلک حرکت مستقیمہ کو قبول کرتا ہے اور ثابت یہ ہوا کہ وہ اس کا قابل ہی نہیں ہے۔

قولہ استثناء ان: جب کہ کل کا حکم جزر کے حکم کے مغایر ہوتا ہے۔ لہذا ماتن کا خلاف مفروضہ کہنا درست نہیں رہا۔

قولہ قد یقال: اس اعتراض کے جواب میں یہ کہا گیا ہے کہ جب فلک کے اجزاء حرکت مستقیمہ کو قبول کریں گے۔ تو مجموعہ فلک بھی حرکت مستقیمہ کا قابل ہو جائے گا۔ معترض اس پر اعتراض وارد کرتا ہے کہ مابقی میں جو ثابت ہوا ہے کہ فلک کا حرکت مستقیمہ کے قابل ہونا محال ہے۔ اور یہاں شق ثانی اور ثالث میں ثابت یہ ہوتا ہے کہ فلک کے اجزاء کا حرکت مستقیمہ کو قبول کرنا محال ہے لہذا مصنف کا خلاف مفروضہ کہنا غلط ہوا۔

قولہ شنف: جب کہ فلک کا محدود جہات ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ قولہ فلسفہ یلزم: کوئی یہ جواب دے سکتا ہے کہ جزر کی حرکت خواہ مرکز یا لم ہی کی طرف ہو مگر کسی نہ کسی طرف تو ہے جہت فوق اور تحت کی طرف اگرچہ نہ ہو۔ توجہت کا تعین بہر حال محدود سے قبل لازم آتا ہے۔

قولہ لاعلیہا: اور یہ ہو سکتا ہے کہ جہت اجزاء کی ذات سے مؤخر ہو مگر ان کی حرکات سے مقدم ہو تو یہ محال نہیں ہے کیونکہ شی واحد بالذات مقدم اور بالعین مؤخر ہو سکتی ہے۔

فصل

فی ان الفلك قابل للحركة المستديرة ای الوضعية

لان كل جزء من اجزائه المفر وضة فيه، هذا مبني على ان الفلك متصل
واحد لاجزاء فيه بالفعل لا يختص بما ای طبيعة تقتضي حصول وضع
معين ومحاذاة متعينة لتساوي الاجزاء في الطبيعة اور وعليه ان
البساطة التي يستدل بها على ان الفلك قابل للحركة المستديرة
دالة على انها غير قابل لها لانه اذا تحرك على الاستدارة فامت ان
يتحرك الى جميع الجوانب وهو محال بالضرورة او الى بعضها دون
بعض وانه ترجيح بلا مرجح وايضا اذا تحرك البسيط على الاستدارة
فلا بد ههنا من قطبين معينين ساكنين ومن دور مخصوصة
متفاوتة جدا في الصغر والكبر ترسبها النقط المفروضة فيما بينهما
بحركات مختلفة اختلافا عظيما بالسرعة والبطوء مع استواء جميع
النقط المفروضة في ذلك البسيط وصلاحيةها للقضية والسكون
ومراسم الدائرة والصغيرة والكبيرة بالحركة البضية والسرعية و
انه ترجيح بلا مرجح، وقد يجاب عنه بان ذلك التخصيص يجب ان
يكون لامر عائد الى محركة وان لم نقله بعينه ضرورية كون المتحرك
بسيطا، وانت تعلم ان هذا من ان لقولهم ان النسبة الفاعل الى
الجميع سواء وعليه مبني كثير من قواعدهم،

فصل

اس بيان میں کہ فلک حرکت مستدیرہ کا قابل ہے

کیونکہ فلک کے اجزاء مفر وضمہ میں گئے ایک جز جو فلک میں پایا جاتا ہے۔ یہ بیان اسپرینی
ہے کہ فلک متصل واحد ہے اور اس میں بالفعل کوئی جز نہیں پایا جاتا۔ اور خاص نہیں ہے اس
کے ساتھ، یعنی فلک کی طبیعت معین وضع اور محاذات کا تقاضہ کرتی ہے اس لئے کہ اس کے

12
2

اجزا با ہم مساوی سے طبیعت میں۔ اس پر ایک اعتراض کیا گیا ہے کہ وہ بساطت جس کے ذریعہ اس بات پر استدلال کیا جاتا ہے کہ فلک حرکت مستدیرہ کے قابل ہے۔ وہ بساطت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ فلک حرکت مستدیرہ کے قابل ہے ہی نہیں۔ اس لئے کہ جب فلک استدارہ پر حرکت کرے گا تو پتہ تمام جواب کی طرف حرکت کرے گا ایک وقت میں۔ اور یہ براہتہ حال ہے۔ یا ان میں سے بعض کی جانب حرکت کرے گا۔ اور بعض دوسرے اجزاء کی طرف حرکت کرے گا۔ تو یہ نتیجہ بلا مرجح ہے۔ نیز جب بساطت استدارہ پر حرکت کرے گا تو وہاں قطبین معینہ جو کہ ساکن ہوں، ہونا لازم اور ضروری ہے۔ نیز چھوٹے بڑے کے تفاوت سے مخصوص دائروں کا ہونا بھی ضروری ہے جنکو نقطہ مفروضہ ان کے درمیان بنائے گا۔ ایسی حرکات سے جو مختلف ہوں گی اور یہ اختلاف بہت زیادہ ہو گا سرعت اور بطور میں۔ نیز ان اجزاء کا قطبین سکون اور رسم دو دائرہ ضعیفہ و کبیرہ کی صلاحیت کا ہونا بھی ضروری ہے حرکت سرلیہ اور لبطیہ کے ذریعہ اور ایک جز میں ہونا دوسرے میں نہ ہونا ان امور کا نتیجہ بلا مرجح ہے۔ اور اس اعتراض کا جواب دیا گیا ہے کہ یہ تخصیص واجب ہے کہ اے امر کی وجہ سے ہو اس کے محرک کی طرف ملاحظہ ہو اگر یہ متعین طور پر ہم اس کو نہیں جانتے کیونکہ بدیہی ہے کہ حرکت بساطت ہے۔ اور اے مخاطب تم جانتے ہو کہ ان کا یہ قول اس قول کے منافی ہے جس میں یہ ہے کہ فاعل کی نسبت تمام کی طرف مساوی ہوتی ہے اور اس اصول پر بہت سے ان کے قواعد مبنی ہیں۔

تشریح

قولہ فضل فی ان الفلک : اس فصل کا مقصد یہ ہے کہ مصنف اس میں تین احکام

ثابت کریں۔ اول یہ کہ فلک حرکت مستدیرہ کے قابل ہے۔ دوم یہ کہ فلک کا

میل مستدیرہ کے لئے مبداء ہوتا ہے جس کی وجہ سے فلک حرکت استدارہ کرتا ہے۔ سوم یہ کہ

فلک کی طبیعت میں میل مستقیم کا مبداء۔۔ موجود نہیں ہے۔

قولہ الوضعیتہ : شارح نے اس جگہ حرکت مستدیرہ کی تفسیر حرکت وضعیہ سے کی ہے جو مقولہ

وضع میں واقع ہوتی ہے۔

قولہ لان کل : الغرض ان اجزاء مفروضہ تحلیلیم ہوں گے نہ کہ ترکیبیم۔ شے کے اجزاء تحلیلیم وہ

ہوتے ہیں جن کو وہم ذہن میں فرض کر لیتا ہے اور شے خارج میں لفظ موجود ہوتی ہے۔ اس میں

کوئی تجزیہ نہیں ہوتی۔ ان کو اجزاء محض مسامحہ ہی کہہ دیا جاتا ہے اسی لئے اس کا نام اجزاء علی

المسامحہ بھی کہتے ہیں۔

قولہ لاجزہ وضع : یعنی باعتبار حقیقت کے جس طرح سے وہ باعتبار حس کے متصل واحد سے

ایسا نہ ہو جیسا کہ متکلمین اور ذمیرا طیس جس کو اجزاء ذی مقر اطمیہ صلبہ سے مرکب ملتے ہیں

اور متکلمین اجزاء غیر متناہیہ سے جسم کو مرکب مانتے ہیں یعنی اجزاء کثیرہ سے۔
 قولہ لا یختص الخ : میبزی کے دوسرے نسخوں میں عبارت موجود نہیں ہے اس لئے یہ
 قید زائد ہے۔ مطلب اس عبارت کا یہ ہے کہ اجزاء معروضہ میں سے کوئی جزو فلک کا دوسرے
 اجزاء سے اس طبیعت کی وجہ سے ممتاز نہ ہو۔ جو طبیعت کہ وضع معین اور محاذات معینہ میں
 حصوں کا تقاضہ کرتی ہے۔ اس وجہ سے کہ تمام اجزاء کی طبیعت ایک ہیں اور اجزاء میں باہم

طبائع کا کوئی فرق نہیں ہے۔
 اور اگر لا یختص کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کیا جائے تو یہ معنی ہوگا کہ فلک میں جو اجزاء فرض
 کئے گئے ہیں ان کی طبیعت خاص نہیں ہے کہ ایک جزو کا تقاضہ کچھ ہو اور دوسرے جزو کا کچھ ہو
 اس لئے تمام اجزاء تقاضہ میں مشترک ہیں کیونکہ اس کے اجزاء سب طبیعت میں مساوی ہیں اس
 لئے کہ ثابت ہو چکا ہے کہ فلک ہی بیسط ہے۔ اور ایسے اجزاء سے مرکب نہیں ہے جس کے اجزاء
 تقاضے میں ایک دوسرے کے مختلف ہوں

قولہ وادرا علیہ : یہ امام رازی کا یہ اعتراض ہے جو شرح اشارات میں ذکر کیا گیا ہے۔

قولہ عنک البسیط : غیر مرکب ایسے اجزاء سے جو طبائع میں مختلف ہوں۔

قولہ قطبین : اس کا دوسرا نام محدود ہے، خط کی دو طرف جس پر کرہ حرکت کرتا ہے۔

قولہ اختلافا عظیما یعنی جو دائرے قطبین سے قریب ہوں گے ان کی حرکت بہت تیز ہوگی

کیونکہ اس کو اسی وقت زیادہ مسافت طے کرنا پڑتی ہے جس وقت میں چھوٹے دائرے بہت
 معمولی مسافت طے کرتے ہیں تو ایک ہی جسم سے اور وہ بھی بیسط ہے۔

قولہ وقد یجاب : امام رازی کے اس اعتراض کا جواب نصیر طوسی نے شرح اشارات

میں دیا ہے اسی کو یہاں بیان کرتے ہیں۔

قولہ انی محوکہ : فلک کے محرک سے مراد ان کے نزدیک مجردہ ثانیہ ہے یا رابعہ۔

قولہ من و ما کون : لہذا اس بیسط کی نسبت تمام جوارب شمال، جنوب، مشرق، مغرب

وغیرہ کی طرف برابر ہوگی تو سب ہی کی طرف حرکت یک وقت ہونا چاہئے جو کہ محال ہے۔

اور کسی ایک جانب حرکت کرنا ترجیح بلامرت ہے۔

قولہ علی قواعد صر : ان کے اس قول میں الجمع میں الف لام مضاف کے عوض میں ہے

مراد یہ ہے کہ اس فاعل کی تمام معلومات مساوی ہیں۔

فکل جزء یمکن ان یزول عن وضعہ ویصل الی وضع جزو آخر وما ذلک

الابا حركة ولها امتنع، المكة المستقيمة تعينت المستديرة ومتى كان
كذلك كان قابلا للحرك. تديرة وقد يقال ان عدم وجوب الوضع
والمحاذاة بطباع الاجزاء يستلزم جواز من والى عنها وذلك لا يستلزم
جواز من حركة عليها اذ يجوز من والى بحركة غير هامها اعتبار الوضع والمحاذاة
معها اذ يجوز من كانت تلك الحركة طبيعة او قسرية واجيب باننا اذا فرضنا
وجوب سكون الغير ولا حظنا من حيث انه بسيط وجدنا كل جزء منه
ممكن الزوال عن وضعه فتعين امكان حركتها قطعاً،

ترجیب

پھر ہر جز ممکن ہے کہ اپنی وضع سے زائل ہو جائے اور دوسرے جز کے وضع کی
طرف پہنچ جائے۔ اور یہ صرف حرکت ہی سے ہوگا۔ اور جب حرکت مستقیمہ

متبع ہے تو حرکت مستدیرہ متعین ہوگئی۔ اور جب ایسا ہے تو ہر جز حرکت مستدیرہ کے قابل
ہوگا۔ اور اعتراف من کیا گیا ہے کہ وضع اور محاذات کا اجزا کی طبائع کے لئے واجب ہونا اس کے
زوال کا مستلزم ہے اجزاء سے، اور یہ اجزاء کی حرکت کے جواز کے لئے لازم ہے نہیں کیونکہ
اس وضع کا زائل ہونا غیر مستدیر حرکت سے بھی جائز ہے۔ وہ غیر جس کے ساتھ وضع اور محاذات
معتبر ہو سکے خواہ یہ حرکت طبیعی ہو یا قسریہ۔ اور اس کا جواب دیا گیا ہے کہ جب ہم غیر کے سکون
کا واجب ہونا فرض کر لیں اور بحیثیت بسط ہونے کے اس کا لحاظ کر لیں، تو ہم اس کے ہر جز کو اپنی
وضع سے ممکن الزوال پائیں گے۔ لہذا قطعی طور پر اس کی حرکت کا امکان متعین ہو گیا۔

تو نہ متی کان کذلک: یعنی حرکت کے ہر جز کے لئے جائز ہے کہ اپنی وضع سے زائل
ہو جائے۔ یہ انتقال بغیر حرکت مستدیرہ کے ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ فلک کے لئے
حرکت مستقیمہ جائز نہیں ہے۔

قوله کان قابلاً: وہ احکام تلتہ جن کے بیان کرنے کے لئے یہ فصل قائم کی گئی تھی۔ ان میں کا
پہلا حکم بیان کیا جا چکا۔

قوله قد يقال: یہاں پر ایک اعتراف من سے ماٹن کے اس قصبہ پر کہ جب ایسا ہے تو فلک حرکت
مستدیرہ کے قابل ہوا۔ اس تقدیر کو یہ ثابت ہو گیا کہ فلک کے اجزا کا اپنی موجودہ وضع سے زوال
ممكن ہے۔ اور یہ انتقال بغیر حرکت کے ممکن نہیں ہے۔ ہم کو یہ تسلیم نہیں ہے۔ کیونکہ جب اجزا فلک
کی طبائع کے لئے کوئی خاص وضع واجب نہیں ہے۔ تو اس وضع کا زوال جائز ہے اس
جواز سے اجزاء کی حرکت کا جواز لازم نہیں آتا۔ تاکہ یہ لزوم حرکت مستدیرہ ثابت ہو سکے۔

قولہ نہ والہ عنہا: اگر ایک وضع اور محاذات واجب نہیں تو اس کا زوال ناجائز ہے۔
قولہ جو ان حرکت: اور اس کے واسطے یہ ثابت کیا جائے کہ فلک حرکت مستدیرہ کے
قابل ہے۔

قولہ بجوکتہ غیرہا: مثال کے طور پر دو فرد بیٹھے ہوئے۔ اور ایک ان میں سے کھڑا ہو گیا۔
تو اب جاس کی وضع کھڑے ہونے والے کے کھڑے ہونے سے بدل گئی۔ مگر انتقال مکانی ثابت
نہیں ہوا۔

قولہ مہا اعتبار الوضع: یعنی وضع اور محاذات نہ بھی بدلیں اور حرکت واقع ہو جائے۔
قولہ واجب: اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس جگہ ہمارا دعویٰ صرف اتنا ہے کہ فلک
کے لئے حرکت مستدیرہ کا ثبوت ممکن ہے ارکان ذاتی کے درجہ میں۔ خواہ اس کا ثبوت با عقل کسی
ایک زمانہ میں ہو یا نہ ہو۔

قولہ ولا حظناہ: صرف فلک نہ نظر ہو کچھ اور مد نظر نہ ہو۔
قولہ فقین امکان حرکت: کیونکہ چیز سے اس کی وضع کا۔ وال ممکن ہے اور اس سے حرکت
فی الجزرہ کا لازم ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔ اور جب جزرہ کے لئے حرکت ثابت ہو گئی۔ تو اس سے فلک کا
حرکت مستدیرہ کے قابل ہونا ثابت ہو گیا۔

ونقول ایضا يجب ان يكون فيه مبدأ أميل مستدیر يتحرك به والالهيا
كان قابلاً للحركة المستدیرة لكن التالی كاذب فالقدم مثله. بیان
الشرطية انه لو لم يكن في طبعه المناسب ان يقال لو لم يكن طبعاً
مبدأ أميل مستدیر. اقول في كلامه اضطر اب لانه لو كان الطبع بمعنى
الطباع ويتناول ماله شعور و ارادة فلا يلائم قوله فيما بعد والالكان
الشيء مع العائق الطبيعي كهو لاصح وان كان بمعنى الطبيعة فلا يصح قوله
لما قبل الميل المستدیر من خارج اذ اللازم على تقدير ان يقبل ما ليس
في طبيعته مبدأ أميل مستدیر ميلا من خارج هو تساوي الجسم
القليل الميل والذي لا ميل طبعاً فيه اصل في السرعة كما استتقن
عليه ولا استحالة في ذلك وايضاً لم يصح قوله فلا يكون فيه ميل مستدیر
اصلاً وهو ظاهر والانسب ان يحمل الطبع على الطباع والعائق الطبيعي
على المتناول لما هو شعور و ارادة فان الطبيعة ايضاً يطلق على سبيل

الندوة مرادفة للطبا ۶ كما صرح بعض المحققين

ترجمہ

اور نیز ہم کہتے ہیں کہ واجب ہے کہ اس میں میل مستدیر کا مبداء بھی موجود ہو جس کے ذریعہ فلک حرکت کرے ورنہ وہ حرکت مستدیرہ کو قبول نہیں کرے

گالیکن تالی چونکہ کاذب ہے لہذا مقدم بھی اسی کے مثل یعنی کاذب ہے۔ شرطیہ کا بیان یہ ہے کہ اگر اس کی طبیعت میں نہ ہوتا۔ اور مناسب یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ اگر نہ ہو اس کی طبیعت میل مستدیر کا مبداء۔ میں کہتا ہوں کہ مصنف کے کلام میں اضطراب پایا جاتا ہے۔ اس وجہ سے کہ اگر طبع طباغ کے معنی میں ہو اور ماہ شعور وارادہ کو شامل ہو تو مصنف کا قول جو بعد میں ان الفاظ میں آتا ہے "والا لکان الشی مع العوائق الطبی کھولامعہ" مناسب اور مطابق نہ رہے گا بلکہ منافات ہو جائے گا۔ اور اگر طبع بمعنی طبیعت کے ہے تو مصنف کا قول "ما قبل المیل المستدیر من خارج" درست نہ ہو گا۔ کیونکہ لازم یہ آتا ہے کہ اس صورت میں کہ وہ جس کی طبیعت میں میل مستدیر کا مبداء نہیں ہے وہ میل کو خارج سے قبول کرے تو لازم آتا ہے کہ جسم قلیل المیل اور وہ جسم جس میں کوئی میل طبعی موجود نہیں ہے۔ دونوں سرعت میں مساوی ہو جائیں جیسا کہ عنقریب آپ اس سے واقف ہو جائیں گے۔ اور اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے۔ نیز مصنف کا یہ قول درست نہیں کہ "فلا یكون الخ" کہ فلک میں میل مستدیر بالکل نہیں ہو گا۔ اور یہ ظاہر ہے۔ اور مناسب یہ ہے کہ یہاں طبع کو طباغ کے معنی میں لیا جائے اور عائق طبعی کو اس عائق پر محمول کیا جائے جس کے لئے شعور اور ارادہ ہو۔ کیونکہ طبیعت طبعی کی طرح کی کے ساتھ اطلاق کیا جاتا ہے جو طباغ کے مرادف ہے جیسا کہ بعض محققین نے مراحت کیا ہے۔

قوله التالی یعنی فلک کا حرکت مستدیرہ کے قابل نہ ہونا نہ داخل کی وجہ سے

شرح

نہ خارج کی وجہ سے۔

قوله طبعہ؛ کیونکہ فلک کی طبیعت مبداء میل کا موجب ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اس جگہ "نی طبعہ" کے بجائے "لم یکن طبعہ" کہنا چاہئے تھا۔ دونوں میں یہ فرق ہے کہ اس میں حرف نی زائد ہے اس کو حذف ہونا چاہئے۔ کیونکہ مبداء میل نفس طبع ہے اور فی ظرفیت کے لئے آتا ہے اور طرف و منظر و منظر میں مغایرت ہوتی ہے اس سے طبع اور میل میں مغایرت لازم آتی ہے۔

اس ابہام کو دور کرنے کے لئے شارح نے فرمایا کہ یہاں سے کلمہ فی کو حذف کر دیا جائے تاکہ ظرفیت کا وہ ختم ہو جائے اور مغایرت کا اعتراض وارد نہ ہو۔

كيف لا وقد ذهبوا الى ان كسرة النار متحركة بمتابعة الفلك فيجب ان يكون فيه مبدأ أميل مستدير يتحرك به، ويمكن تقدير الدليل على وجه يليق فيه امكان الحركة بحسب الذات ولايجري في العناصر بان يقال التحريك القسري للفلك ممكن وما يقبل تحريكاً قسرياً فلا بد فيها من مبدأ أميل طباعى ولها امتنع في الفلك الميل المستقيم كان ذلك المبدأ أميل مستدير

ترجمہ

پس محال ہے کہ وہ استدوارہ پر حرکت کرے اور ماضی میں یہ ثابت ہو چکا ہے کہ فلك حرکت مستدیرہ کو قبول کرتا ہے۔ اور اس میں بحث ہے اس لئے کہ اگر اس سے مراد لیا جائے کہ حرکت مستدیرہ فلك کے لئے ممکن ذاتی ہے تو یہ اس کی حرکت کے امتناع کے منافی نہیں ہے۔ فلك استدوارہ پر حرکت کرے اپنی عدم علت کے واسطہ سے۔ اور وہ میل مستدیرہ ہے۔ اور اگر اپنے اس قول سے مراد یہ ہے کہ فلك میں استعداد تام حرکت مستدیرہ کی پائی جاتی ہے اور یہ استعداد حاصل نہیں ہوتی مگر تمام شرطوں کے پائے جانے کے وقت۔ اور تمام موانع کے نہ ہونے کے وقت، تو یہ دونوں باتیں ماضی سے معلوم نہیں ہوتیں اور نیز جو مصنف نے یہاں ذکر کیا ہے وہ تمام بساط عنصریہ میں جاری ہوتا ہے۔ اس لئے کہ حرکت مستدیرہ کے امکان میں کوئی مشبہ نہیں ہے اور ایسا کیوں نہ ہو گا حالانکہ حکماء کا مذہب ہے کہ کرہ نار فلك کے تابع ہو کر متحرک ہے۔ تو واجب ہے کہ اس میں میل مستدیرہ کا مبدأ پایا جائے جس کی وجہ سے وہ حرکت کرتا ہو۔

اور دلیل کی تقریر اس طور پر ممکن ہے کہ باقی رہے حرکت کا امکان باعتبار ذات کے اور دلیل عناصر پر جاری نہ ہو۔ مثلاً یوں کہا جائے کہ فلك کی تحریک قسری ممکن ہے اور جو تحریک قسری کے قابل ہو تو اس میں میل طباعی کا مبدأ ہونا ضروری ہے اور جب فلك میں میل مستقیم محال ہے تو یہ مبدأ میل مستدیرہ کا ہوگا۔

شرح | قولہ فیمتنع : لہذا میل کے نہ پائے جانے کی وجہ سے فلك میں حرکت استدوارہ کا ہونا بھی محال ہے۔

قولہ فیہ بحث : اس اجتماع متناقضین میں بحث ہے کہ یہ اجتماع ہے بھی کہ نہیں۔
قولہ اسیدابہ : یعنی فلك حرکت مستدیرہ کے قابل ہے۔
قولہ ممکن ذاتی : یعنی حرکت مستدیرہ کا ذات فلك کے لئے ممکن ہونا۔

قولہ وہی الميل المستدیر: یعنی حرکت علی الاستدارہ فلک کے لئے لذاتہ ممکن سے مگر علت کے نہ پائے جانے کی وجہ سے حرکت علی الاستدارہ محال ہے تو چونکہ امکان اور محال دونوں کی جہت مختلف ہے۔ لہذا اس میں کوئی استحالہ لازم نہیں آتا۔

قولہ وان امرایدا بہ: یعنی اس سے کہ فلک حرکت مستدیرہ کے قابل ہے۔ یہ مراد ہو کہ فلک میں حرکت مستدیرہ کی استعداد تام پائی جاتی ہے۔

قولہ عدم جمیع الموانع: یعنی حرکت علی الاستدارہ لفلک میں استعداد تام اس وقت حاصل ہو سکتی ہے جب کہ اس کی تمام شرائط پائی جائیں اور تمام رکاوٹیں ختم ہو جائیں۔ اور ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ فلک میں میل مستدیر پایا جائے۔

قولہ مہامر: جہاں انہوں نے فلک کے لئے حکم اول کو بیان کیا ہے۔

قولہ بتابعۃ: لہذا جب فلک کو حرکت مستدیرہ ہوگی تو گرہ ناری کو بھی حرکت مستدیرہ ہوگی

قولہ یتحرک بہ: حالانکہ ناری میں مبداء میل مستدیر کا نہیں پایا جاتا۔ بلکہ اس میں حرکت مستقیمہ کا مبداء ہوا کرتا ہے۔

قولہ امتنع: اس وجہ سے کہ فلک کے لئے حرکت مستقیمہ محال ہے جیسا کہ آئندہ فصل میں اس کا ذکر آئے گا۔

وانما قلنا انہ لولم یکن فی طبعہ مبداء میل مستدیر لہا قبل الميل المستدیر
من خارج ای قاسر لانہ لو تحرك من خارج لتحرك مسافة فی زمان
اذ لا يتصور وقوع الحركة فی الان ویکون ذلك الزمان اقصر من زمان
حركة ذی میل طبعی یكون ذلك الميل معاوقا لیلہ القسری والمخالفتا
ایاہ فی الجہتہ

ترجمہ

اور ہم نے یہ جو کہا ہے کہ اگر اس کی طبیعت میں میل مستدیر کا مبداء نہ ہوگا تو وہ
خارج سے بھی میل مستدیر کو قبول نہ کرے گا۔ یعنی قاسر سے۔ کیونکہ اگر خارج
کی وجہ سے حرکت کرے گا۔ تو البتہ وہ فلک معینہ مسافت میں کسی معین زمانے میں حرکت کرے گا
اس لئے کہ وقوع حرکت فی الان میں ممکن نہیں ہے۔ اور ہوگا یہ زمان اقصر بمقابلے میل طبعی والے
فلک کی حرکت کے زمانے کے جس میں یہ میل طبعی میل قسری کے معاوق موجود ہو۔ کیونکہ وہ
جہت میں اس کی مخالفت کرے گا۔

تشریح

قولہ فی سہان: کیونکہ حرکت کا وقوع ان میں تو محال ہے۔
 قولہ ذی میل: فرمیں کر و ایک جسم وہ ہے جس میں جسم کی حرکت کرنے والی قوت
 کام کر رہی ہے۔ اور اس کے ساتھ کوئی مانع نہیں ہے جو حرکت سے روکے یا حرکت کی مقدار میں
 کمی کرے۔ جیسے خالی گاڑی۔ اور اس کے بالمقابل دوسرا جسم ہے وہ بھی حرکت کر رہا ہے مگر
 اس جسم آخر کے ساتھ مانع عن حرکت موجود ہے مثلاً دوسرا جسم وزن سے بھری ہوئی گاڑی ہے
 کہ گاڑی کی قوت رفتار پہلی کی طرح مساوی ہے مگر اس میں وزن ہے اس وجہ سے اس کی
 رفتار پہلے کے مقابلے میں نسبت ہوگی۔ اور اس کے پہلے کی رفتار تیز ہوگی۔ اس لئے متعین
 مسافت کو تیز حرکت سے پہلا کم وقت میں طے کرے گا۔ اور دوسرا اس کی مسافت کو سست حرکت
 کے ذریعہ زیادہ وقت میں طے کرے گا۔

قولہ حرکت ذی میل: یعنی اس میں وقت اول کے بہ نسبت زیادہ خرچ ہوگا۔
 قولہ القسری: مثلاً میل طبعی تو مشرق کی جانب جسم کو لے جانا چاہتا ہے اور میل قسری اس
 کو مغرب کی جانب لے جانا چاہتا ہے اور اس پس و پیش میں جسم کی حرکت نسبت ہو جائیگی۔

وتجوز بمثل تلك القوة القسرية في عين تلك المسافة والالكان الشئ
 ای الحركة مع العائق وهو الميل الطبعی کہ ہوا لامعہ ہذا اخلف قیل لا
 یلزم من فرض عدم الميل العائق فیہ عدم جمیع العوائق فیمكن ان
 یکون خالیاً عن الميل وہ تارنا العائق اخریقا وہم ذلك العائق الميل
 الذی فی ذی الميل فلا یلزم ان یکون زمان عدم الميل اقصر من
 زمان ذی الميل واجیب باننا فرض مثل ذلك العائق مع ذی
 الميل ایضا

ترجمہ

اور اسی قوت قسریہ کے مثل بعینہ اسی مسافت میں حرکت کرے ورنہ البتہ
 شے یعنی حرکت عائق کے ساتھ۔ اور عائق میل طبعی کا نام، کہ ہوا لامعہ ایسی
 ہے کہ وہ اس کے ساتھ موجود نہیں ہے۔ اور یہ خلاف واقع ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اس میں
 میل عائق کا عدم فرمیں کرنے سے لازم نہیں آتا کہ تمام عوائق کا عدم ہے۔ لہذا ممکن ہے کہ
 فلک میل طبعی سے خالی ہو۔ اور دوسرے عائق سے مقابلاً ہو جو مقاومت کرتا ہو اس میل
 کی جو ذی میل میں موجود ہے۔ پس لازم نہیں آتا کہ عدم میل کا زمانہ اقصر ہو ذی میل کے

نہا نے سے۔ اس کا جواب دیا گیا ہے کہ ہم اسی جیسا عائق ذی میل میں بھی فرض کریں گے جیسا کہ
عدیم المیل میں فرض کیا گیا ہے۔ (تب تو استعمال لازم آئے گا)

قولہ العائق: مانع سے مراد یہاں میل طبعی ہے۔

تشریح

قولہ خلف: اول وہ جسم ہے جس میں میل کی نفی ہے۔ صرف قاسر کی وجہ سے

حرکت ہو رہی ہے۔ اور دوسرا وہ جسم ہے جس کے ساتھ عائق موجود ہے جو حرکت سے جسم کو روک
رہا ہے تو دونوں کے زمانوں میں فرق ہو گا۔

قولہ قبل لا یکنم: اعتراض یہ ہے کہ کسی شے کا اپنے مانع کے ساتھ اس جیسا ہونا جس میں
کوئی مانع نہیں ہے۔ اس تقدیر پر زمانے کو کم نہ مانا جائے۔ عدیم المیل کی حرکت کم ہے،
بمقابلہ اس حرکت کے جو ذی میل ہے۔

قولہ فی ذی المیل: خلاصہ یہ نکلا کہ ایک جسم مانع کے ساتھ ہے اور دوسرا مانع طبعی سے خالی
ہے ان دونوں کا برابر ہونا لازم ہے۔ معترضین نے کہا کہ اگر ایک جسم میں عائق طبعی موجود نہیں
تو ممکن ہے کہ دوسرا عائق ایسا موجود ہو جو جسم کے اس عائق کے مساوی ہے۔ تب تو دونوں تفاوت
باطل ہے اور مساوات واقع ہے۔

واجب ہے: خلاصہ جواب یہ ہے کہ میل طبعی کے علاوہ دوسرے عائق کا احتمال جس طرح عدیم
المیل میں ہے اسی طرح ذی میل طبعی میں بھی ہے۔ اس صورت میں عدیم المیل میں ایک عائق ہو گا
اور ذی المیل میں دو عائق ہوں گے۔ ایک میل طبعی اور ایک دوسرا عائق۔ لہذا عدیم المیل کا زمانہ
اس کے مقابلہ میں کم ہی رہے گا۔

وذلك الزمان الاقصر الذي هو زمان عدیم المعاق له نسبة لا محالة
الى الزمان الاطول وليكن نصفه كان يكون زمان عدیم المیل ساعة
وزمان ذی المیل ساعتين فاذا فرضنا ذی المیل اخر ميله اصنعف من
المیل الاول بحيث يكون نسبه الى المیل الاول مثل نسبة الزمان
الاقصر الى الزمان الاطول فيكون نصفه.

ترجمہ

اور یہ زمانہ اقصیٰ، وہ عدیم المعاق کا زمانہ ہے، اس کو لا محالہ زمانہ اطول کے
ساتھ کوئی نسبت ضرور ہوگی۔ اور فرض کرو یہ نسبت نصف کی ہے جیسے کہ

عدیم المیل کا زمانہ ایک ساعت ہے اور ذی المیل کا زمانہ دو ساعت ہے۔ پس جب ہم ایک

دوسرا ذی میل ایسا فرض کریں جس کا میل میل اول سے اصنف ہو اس طور پر کہ اس کی نسبت میل اول کی وہی ہو جو زمانہ اقصیٰ کی نسبت زمانہ اطول کی طرف ہے پس وہ نصف ہے۔

قولہ ساعتین : اس لئے کہ زمانہ مقدار ہوتا ہے اور جب مقدار کی دو نوع ہوتی ہیں تو ان میں باہم کوئی نسبت ضرور ہوتی ہے جیسے نصف، ثلث، ربع

خمس وغیرہ۔ لہذا عدیم المیل اور ذی میل کے زمانے کے درمیان کوئی نسبت ضرور ہوگی۔
 شارح نے فرض کیا کہ یہ نسبت نصف ہے یعنی عدیم المیل میں ایک ساعت اور ذی میل میں دو ساعت۔ زمانہ مسافت طے کرنے میں صرف ہوگا۔

قولہ میلے اصنف : اس جسم میں میل مانع عن الحركة موجود ہے۔

قولہ فیکون نصف : گویا میل اول اور جسم ضعیف المیل کے درمیان جو نسبت ہے یہ وہی نسبت ہے جو زمانہ اقصیٰ اور زمانہ اطول والے دونوں جسم کے درمیان ہے۔ جیسا کہ گذر چکا ہے یعنی نصف کی نسبت ہے۔ اب تین جسم جمع ہو گئے جن کی نسبت انہوں نے اس طرح بیان کیا ہے۔ عدیم المیل میں ایک گھنٹہ صرف ہوا جس کو زمانہ اقصیٰ کہا جاتا ہے۔ ذی میل الاول اس میں دو گھنٹہ صرف ہوا جس کو زمانہ اطول کہا جاتا ہے۔ اور ایک اور جسم فرض کیا گیا جس کا زمانہ ذی میل اول کے مقابلے میں کمزور ہے۔ فرض کرو کہ وہ نصف ہے تو اس میں بھی ایک ہی گھنٹہ صرف ہوا کیونکہ مانع حرکت اول کے مقابلے نصف ہے۔ تو حرکت بھی نصف ہوگی تو وقت بھی نصف یعنی ایک گھنٹہ فرج ہوگا۔ اب نتیجہ نکلا کہ عدیم المیل یعنی اول اور میل ضعیف یعنی تیسرا جسم ان دونوں میں ایک ایک گھنٹہ صرف ہوا تو لازم آیا کہ عدیم المیل اور میل ضعیف دونوں کا وقت ایک ہی ہے لہذا میل کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہو گیا۔ یہی ہے کہولامعے۔

فیتحرك ذوالمیل الثانی بمثل تلك القوة القسریة فی مثل زمان عدیم المیل مثل مسافتها ای مسافت عدیم المیل لان الحركة تزداد سرعتها بقدر انتقاض القوة المیلية المعاوقة التي فی الجسم وتنتقض سرعتها بقدر ازاد القوة المد کوراة لانه لو انتقض شی من القوة المعاوقة التي فی الجسم ولا یزداد السرعة او زاد شی منها ولا ینتقض السرعة لو تکن للقوة المیلية مانعة عن الحركة هذا خلف فلها كان المیل الثانی نصف المیل الاولی كان سرعة ذی المیل الثانی ضعف سرعة ذی المیل الاول فیتحرك ذوالمیل الثانی فی نصف زمان ذی المیل

بوجه آخر بان یقال فیقطع ذوی المیل الثانی مثل مسافت عدیم المیل
فی زمان عدیم المیل لان السرعة تزداد وتنقص بانتقاص المیل
المعاوق وانما زیادة فکلها کان المیل المعاقق اقل کان زمان الحركة
اقصر لانما زیاد السرعة وکلها کان المیل اکثر کان زمان الحركة
اطول لانتنقاص السرعة فتفاوت الزمان انما هو بحسب تفاوت المیل
المعاوق، فلها کان المیل الثانی نصف المیل الاول کان زمان حرکت
ذی المیل الثانی نصف زمان حرکت ذی المیل الاول وهذا . . .
ساعتان وذلك ساعة كزمان حركة عدیم المیل،

ترجمہ

تو ثابت ہوا کہ جسم قلیل المیل اور وہ جسم جس میں کوئی میل موجود نہیں ہے۔

سرعت میں دونوں مساوی ہیں۔ اور یہ محال ہے۔ اس کلام کی ایک تقریر

یہ کی جاتی ہے کہ مذکورہ تینوں اجسام فرض کرنے کے بعد دوسرے طریقے سے تقریر کی جاتی ہے
اس طرح سے کہ کہا جائے کہ عدیم المیل کے زہنے میں عدیم المیل کی مسافت جیسی مسافت
ذو میل ثانی بھی قطع کر سکتا ہے اس لئے کہ سرعت گھٹتی بڑھتی رہتی ہے میل و معاوق کے کم و بیش
ہونے سے۔ لہذا جب بھی میل معاوق قلیل ہوتا رہے گا تو حرکت کا زمانہ اقصی ہوگا سرعت کے
بڑھ جانے کی وجہ سے۔ اور جب کبھی میل کثیر ہوگا تو حرکت کا زمانہ طویل ہوگا سرعت کے کم
ہو جانے کی وجہ سے لہذا زمانے کا تفاوت میل معاوق کے تفاوت کے اعتبار سے ہوگا
پس جب میل ثانی میل اول کا نصف ہوگا تو میل کی حرکت کا زمانہ نصف ہوگا ذی میل اول
کی حرکت کے زمانے کا۔ اور یہ دو ساعت ہے۔ اور اس کا زمانہ ایک ساعت ہے۔

تشریح

قولہ ہوصال؛ کیونکہ اس سے خرابی یہ لازم آتی ہے کہ اس جسم میں عائق
موجود ہے۔ اس کی حرکت و سرعت میں اس جسم کے برابر ہو جائے جس میں

عائق موجود نہیں ہے۔

قولہ اسد زیادہ؛ یعنی جب میل طبعی کم ہوگا تو حرکت میں سرعت آئے گی اور جب میل طبعی
زیادہ ہوگا تو سرعت رفتار میں کمی آئے گی

قولہ المیل الثانی؛ یعنی وہ میل جس کو اوپر میل ضعیف کے عنوان سے ذکر کیا ہے۔

قولہ المیل الاول؛ جس کو ذی المیل الاصل کے نام سے ذکر کیا ہے۔

قولہ نصف زمان حرکت؛ یعنی میل ثانی کی حرکت کا زمانہ میل اول کی حرکت کے زمانے

سے نصف ہو گا۔

قولہ ساعۃ: یعنی ذی میل ثانی کی حرکت کا زمانہ ایک ساعت ہے۔
قولہ کن زمان حرکت: یعنی عدیم المیل کی حرکت کا زمانہ ایک ساعت تھا۔ ایسے ہی میل
ثانی کی حرکت کا زمانہ بھی ایک ساعت ہے

وقال ابوالبرکات البغدادی وجود الحركة من حيث هي لا يتصور الا في
زمان فلذلك الزمان الذي تقتضيه ماهيتها يكون محفوظا متحققا في
في جميع الحركات الثلث وما زاد عليه يكون بحسب المعاقق فيجب
ان يشترك الاجسام الثلاثة في ساعة واحدة لاجل اصل الحركة و
هي زمان حركة عدیم المیل ويكون ساعة في ذی المیل الاول بانرا اعميله
ولها كان میل ذی المیل الثاني نصف ذی المیل الاول كان زمان
حركة ذی المیل الثاني نصف زمان حركة ذی المیل الاول فيكون نصف
ساعة بانرا اعميله فيكون زمانه ساعة ونصف،

ترجمہ

اور ابوالبرکات بغدادی نے کہا کہ حرکت من حیث ہی کا وجود ممکن نہیں ہے مگر کسی
نہ کسی زمانے میں۔ پس یہ زمانہ جس کا تقاضہ ماہیت حرکت کرتی ہے۔ مذکورہ

تین قسم کی حرکتوں میں محفوظ اور موجود ہوگی۔ اور جو اس سے زائد ہوگی وہ معاقق کے اعتبار سے
ہوگی۔ لہذا واجب ہے کہ تینوں اجسام ساعت واحد میں شریک ہوں اصل حرکت کی وجہ سے۔
اور وہ عدیم المیل کی حرکت کا زمانہ ہے۔ اور ایک ساعت ذی میل اول میں ہو اس کے میل کے
مقابلے میں۔ اور جب کہ ذی میل ثانی کا میل ذی میل اول کے میل کا نصف ہے تو میل ثانی کی
حرکت کا زمانہ ذی میل اول کی حرکت کے زمانہ کا نصف ہوگا۔ پس حاصل یہ ہے کہ نصف ساعت
اس کے میل کے مقابلے میں ہے۔ لہذا اس کا مجموعہ زمانہ ساعت اور نصف (اٹھ ساعت) ہے۔

تشریح

قولہ الا فی الزمان: نفس حرکت کے لئے نفس زمانہ ضروری ہے۔
قولہ جمیع الحركات: اس سے مراد عدیم المیل، میل کثیر اور میل قلیل کی حرکت ہے

قولہ بحسب المعاقق: معاقق وہ میل ہے جو طبعی طور پر حرکت سے مانع ہے

قولہ الاجسام الثلاثة: اس سے مراد عدیم الحركة والاجسم، میل اول والاجسم اور میل ثانی وال
جسم ہے۔ ایک ساعت کا زمانہ تینوں اجسام میں پایا جائے اور اضافہ اس مقدار کے بعد واضح ہے

قولہ لاجل اصل الحریکتہ : لہذا نفس زمانہ میں بھی شریک ہوں گے
 قولہ بانزاۃ میلہ : تو گویا میل اول میں ایک ساعت نفس حرکت کا اور ایک ساعت میل مساوی
 کی وجہ سے۔ اس طرح میل اول کا زمانہ حرکت دو ساعت ہو گیا۔
 قولہ بانمانہ : جس کو میل ضعیف یا جسم ثالث وغیرہ کے نام سے فرض کیا گیا ہے۔
 اس تاویل اور تقریر کی روشنی میں یہ نتیجہ نکلا کہ عدیم المیل جس میں صرف ایک ساعت کا زمانہ صرف
 ہوا ہے۔ اور میل ثانی جس کی حرکت میں ڈیڑھ ساعت کا زمانہ صرف ہوا ہے، دونوں میں مساوات
 لازم نہیں آتی ہے۔ لہذا ابوالبرکات کے جواب سے دونوں کساوی ہونے کا جو استحالہ لازم نہیں
 آتا تھا وہ باطل ہے۔

واجیب عنہ بان الزمان متصل واحد لا انقسام فیہ بالفعل وانہا
 ینقسم بالفرض الی اجزاء ہی انما منۃ انقسامہا لا یقف عند حد وکذلک
 الحریکتہ متصلۃ لانطباقہا علی المسافتہ والزمان ولا تنقسم الا الی اجزاء
 منقسمۃ ہی حرکات کہا ان المسافتہ لا تنقسم الا الی اجزاء منقسمۃ کل
 واحد منہا مسافتہ زمان ایۃ حرکۃ فرضت اذا جزئی علی ای وحدها
 امید کان کل جزء منہ زمانا وکان ظرفا لجزء من اجزاء تلك الحریکتہ و
 ذلك الجزء ایضا حرکۃ واقعة فی جزء من اجزاء المسافتہ وهو فی نفسہا
 ایضا مسافتہ فیہا ہیۃ الحریکتہ من حیث ہی صالحۃ لان تقع فی ای جزء
 کان من الاجزاء المفروضۃ للزمان والمسافتہ فلا تقتضی الحریکتہ لذاتہا
 قدسا معینا من الزمان ولا من المسافتہ بل تقتضی مطلقہا ،

ترجمہ

اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ زمانہ ایک متصل واحد ہے اس میں بالفعل
 انقسام نہیں ہوتا۔ البتہ فرض انقسام ایسے اجزاء کی طرف ہو جاتا ہے جن
 کا نام ازمنہ ہے۔ اور تقسیم ایسی ہوتی ہے جو لا تقف عند حد ہوتی ہے۔ اسی طرح حرکت بھی
 متصل ہوتی ہے کیونکہ حرکت مسافت پر منطبق ہوتی ہے اور زمانہ نہیں تقسیم ہوتا لیکن ایسے اجزاء
 میں جو منقسم ہوتے ہیں اور اس کا ہر جزو حرکت کرتا ہے جس طرح مسافت نہیں تقسیم ہوتی مگر ان اجزاء
 میں جو منقسم ہوتے ہیں۔ اور ہر جزو اس کا مسافت ہوتا ہے لہذا جس حرکت کا زمانہ بھی فرض کیا
 جائے گا جب اس کی تجزی و تقسیم جس طریق پر بھی کی جائے تو اس کا جزو زمانہ ہی ہو گا۔ اور

اس حرکت کے اجزاء میں سے کسی چیز کا طرف ہوگا اور حرکت کا یہ جزر بھی ایسی حرکت ہے جو مسافت کے اجزاء میں سے کسی جزر میں واقع ہے اور مسافت کا وہ جزر بھی فی نفسہ کل کی طرح مسافت ہے پس ماہیت حرکت من حیث ہی صلاحیت رکھتی ہے کہ مسافت اور زمانے مفروضہ اجزاء میں سے کسی بھی جزر میں واقع ہے۔ لہذا حرکت اپنی ذات میں زمانے کی کسی معین مقدار کا تقاضہ نہیں کرتی بلکہ مطلق زمانہ و مسافت کا تقاضہ کرتی ہے۔

تشریح قولہ ولجیب بانہ : چونکہ شارح کے اپنے نظریہ کے مطابق فلاسفہ کی دلیلیں انہیں کے مسلمہ قواعد و اصول سے توڑنا ہے۔ اس لئے علماء کے مختلف اقوال نقل کر کے استدلال کو باطل کرتے ہیں۔ اس نکتہ نظر کے پیش نظر اب نصیر طوسی کا قول نقل کرنے جا رہے ہیں۔

قولہ لایقت عند حد : ورنہ جزر لا تجزئ لازم آئے گا جو ان کے نزدیک باطل ہے۔

قولہ می حرکات : یعنی اجزاء حرکت خود بھی حرکت ہوتے ہیں۔

قولہ ایضا مسافت : اس کا خلاصہ دو چیزیں ہیں۔ اول یہ کہ حرکت، زمانہ اور مسافت میں سے کسی میں جب تقسیم کریں گے تو ان کے اجزاء جو برابر آدھوں گے ان کا اور ان کے کل کا ایک ہی نام ہوگا۔ مثلاً اجزاء حرکت کا نام حرکت، اجزاء زمانہ کا نام زمانہ، اجزاء مسافت کا نام مسافت معلوم ہوا کہ جو نام جزر کا وہی کل کا ہے۔

دوسری چیز معلوم ہوئی کہ حرکت کا انطباق مسافت پر ہوتا ہے اور زمانہ اس کے لئے طرف ہوتا ہے، قولہ مطلقاً : یعنی زمانہ اور مسافت مطلقہ کا تقاضہ کرتی ہے۔

يمكن ان يقال ان البداهة تحكم بان الحركة المخصوصة التي توجد في مسافة مخصوصة تقتضي قدراً معيناً من الزمان باعتبار القوة المحركة والجسم المتحرك والمسافة المعينة مع قطع النظر عن المعاوقة ثم ان الزمان يزداد بسبب المعاوقة فيكون بعض من الزمان بازاء المعاوقة وبعض منه بازاء الحركة باعتبار الامور المذكورة فيجب الاشتراك الاجسام الثلاثة فيما كان من الزمان بازاء الحركة باعتبارها الفرض تساوي تلك الاجسام فيها وما زاد عليه يكون بازاء المعاوقة وقال الامام لا استحالة في كون الجسم القليل الميل والذي لا ميل فيه متساويين في السرعة الا اذا كان الميل القليل عائقاً ولم لا يجوز ان يكون بالعائق

13
2

مراتب الضعف الى حيث لا يبقى له اثر معاودة کہا ان قطرات الباء اذا
تمازلت وتكثرت اثرت في نقر الحجر ولا تاثيرا صلا لقطرة فيه،

ترجمہ

اور ممکن ہے یہ کہ کہا جائے کہ بدایت حکم کرتی ہے کہ خاص حرکت جو خاص مسافت
میں پائی جاتی ہے۔ وہ قوت محرکہ اور جسم متحرک اور مسافت معین کے اعتبار سے
متعین زمانہ کا تقاضہ کرتی ہے معاوق سے قطع نظر کرتے ہوئے اس کے بعد پھر زمانے کی مقدار
زائل ہو جاتی ہے معاوق کے اعتبار سے لہذا زمانے کا بعض حصہ معاوق کے مقابلے میں صرف
ہوا اور اس کا بعض حصہ حرکت کے مقابلے میں صرف ہوا مذکورہ امور کے لحاظ سے۔ لہذا مذکورہ
اجسام تثنیہ میں اشتراک واجب ہے۔ اس صورت میں کہ معین زمانہ حرکت کے مقابلے میں ہو اور
مذکورہ کے لحاظ سے اس لئے کہ ان اجسام میں ان امور مذکورہ میں مساوات فرم ہے۔ اور زمانے
کا جو حصہ اس مقدار معین سے زائد خرچ ہو گا وہ معاوق کے مقابلے میں شمار ہو گا۔

اور امام نے کہا ہے کہ اس میں کوئی استحالة نہیں ہے کہ جو جسم قلیل البیل ہے اور جس جسم
میں بیل موجود نہیں ہے دونوں سرعت میں مساوی ہوں۔ البتہ اس صورت میں جب کہ عائق
بیل قلیل ہو۔ اور ایسا کیوں نہ ٹکن ہو کہ عائق ضعف میں اس درجہ کو پہنچا ہوا ہو کہ اس کی معاوقت
کا کوئی اثر ہی باقی نہ رہا ہو جس طرح پر کہ پانی کے قطرات جب نازل ہو رہے ہوں اور کثرت سے نازل
ہو رہے ہوں تو وہ پتھر کے اندر سوراخ کرنے میں موثر ہوتے ہیں ورنہ ایک قطرہ پانی کا کوئی اثر ہی
نہیں ہوتا۔

تشریح

قولہ یکن ان يقال: ابھی آپ پڑھ چکے ہیں کہ حرکت کثرت زمانہ کے کسی معین مقدار کا
اور تو مسافت کی کسی معین مقدار کا تقاضہ کرتی ہے۔

قولہ هم قطع النظر عن المعاوق: گویا شارح نے خاص حرکت، خاص مسافت اور محرک مخصوص قسری کی
وجہ خاص حرکت، خاص مسافت اور مخصوص من الزمان کا تقاضہ بیان کر کے خوش ہو گئے کہ میں نے
فلاسفہ کا قول رد کر دیا۔ حالانکہ اوپر فلاسفہ کا اصول مطلق حرکت، مطلق مسافت اور مطلق زمان
سے متعلق تھا کہ مطلق حرکت، معین زمانے یا معینہ مسافت کا تقاضہ نہیں کرتی۔ اور یکن ان یجاب
کے جواب سے جو نظریہ پیش کیا گیا وہ خاص حرکت کا ہے نہ کہ مطلق حرکت کا۔ لہذا دونوں میں کوئی
تباہی نہیں ہے۔ نیز اس سے اوپر کا قول رد نہیں ہوتا۔

قولہ باناء المعاوق: یعنی معاوق کی مقدار کے برابر ہو گا لہذا زمانے کا معینہ مقدار میں شریک
ہونا اور معاوق کے مطابق کی زیادتی ثابت ہو گئی۔

قوله الا اذا: عدیم المیل اور قلیل المیل کی سرعت کے مساوی ہونے میں اس وقت استعمال لازم آئے گا جب کہ قلیل المیل حرکت سے مانع ہو۔

قوله تنازلت: شارح اس دعویٰ کو ایک مثال سے ذہن نشین کرنا چاہتے ہیں کہ جس طرح پانی کے قطرے جب کثیر مقدار میں اذپر سے نیچے گرتے ہیں تو اس کی وجہ سے سوراخ پتھر میں ہوجاتا ہے۔ لیکن صرف ایک قطرے سے پتھر پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ معلوم ہوا کہ قلیل المیل بے اثر ہو سکتا ہے۔

وهذا المحال انما لزم من فرض تحرك ذلك الجسم الذي لا ميل فيه اصلا او من فرض الميل الذي نسبتة الى الميل الاول كنسبة زمان عدیم الميل الى زمان ذي الميل الاول وانما لم يتعرض للحركة الجسمين الاخيرين بالقسرا الى خلاف جهة ميلهما ولا لاجتماع الامور المذكورة اذ الاول مشاهد لا يتأتى انكساره واستحالة الثاني مبنية على التناقض بين الامور المجتمعة وهو منتف مہنا بانصر وشرکون فرض الميل على النسبة المذكورة ممكن يمكن ان يقال نسب مراتب الميل بحسب الشدة والضعف وان كانت غير متناهية لكنها عددية ونسبة الزمان الى الزمان مقدارية وقد برهن اقلیدس على انه يجوز ان يكون للمقدار نسبة الى مقدار اخر لا توجد تلك النسبة بين النسب العددية،

ترجمہ

اور یہ محال اس وجہ سے لازم آتا ہے کہ وہ جسم جس میں بالکل میل نہیں اس کو فرض کیا گیا ہے۔ یا پھر اس وجہ سے لازم آیا ہے کہ ایسے میل کو فرض کیا گیا ہے جس کی نسبت میل اول کی جانب وہی ہے جو عدیم المیل کے زمانے کی نسبت ذی میل اول کے ساتھ ہے۔ اور مصنف نے اخیر کے دونوں جسم کی حرکت قسری وجہ سے جو ان کے طبعی میل کے خلاف واقع ہو اس کو ذکر نہیں کیا اور نہ ان امور مذکورہ کے اجتماع کو ذکر کیا ہے اس لئے کہ پہلی صورت تو بالکل مشاہد ہے۔ اس کے انکار کی گنجائش نہیں ہے۔ اور دوسری صورت کا استعمال اصل میں امور مذکورہ کے مابین منافات پر موقوف ہے اور یہ منافات بداہتہ منتفی ہے۔ البتہ مذکورہ نسبت کے مطابق میل کا فرض کر لینا ممکن ہے۔

اور ممکن ہے کہ کہا جائے کہ میل کے مراتب کی نسبت باعتبار شدت وضعف کے اگرچہ غیر متناہی ہیں لیکن اس کے باوجود عددی ہیں اور ایک زمانے کی نسبت دوسرے زمانے کی طرف مقداری

ہے۔ اور اقلیدس نے اس پر بیان قائم کیا ہے کہ جائز ہے کہ ایک مقدار کو دوسری مقدار کے ساتھ موجود ہو مگر یہ نسبت عددی نسبت میں نہ پائی جاتی ہو۔

تشریح

قولہ هذا المحال: یعنی عدیم المیل اور قلیل المیل کا سرعت میں برابر ہونا۔

قولہ الی زمان ذی المیل الاول: عبارت میں کافی الجھاؤ ہے۔ یہاں دو چیزیں

متعین کی گئی ہیں۔ اول یہ کہ وہ چیز جس میں کوئی میل نہیں ہے جس کو عدیم المیل کہتے ہیں۔ ثانی یہ کہ میل ثانی جو میل اول کے بعد فرض کیا گیا ہے۔ اور جس میں مانع قلیل ہے اور اس کی اور عدیم المیل کی نسبت سرعت مساوی ہے یعنی مغروضہ ایک ساعت اور اس مساوات سے استعمال لازم آتا ہے قولہ الی خلاف جہتہ: یعنی قلیل المیل میں قاسر کی وجہ سے خلاف طبع حرکت فرض کریں، جو مشرق کی جانب میں ہو، اور کثیر المیل میں خلاف طبع قاسر کی وجہ سے حرکت مغرب کی طرف ہو۔ متن میں اس کا ذکر نہیں کیا گیا ہے

قولہ لا اجتماع: ایسے مذکورہ امور ملتہ کے اجتماع کی بھی صورت ذکر نہیں کیا۔ یعنی یہ کہ ایسا جسم فرض کرتے جس میں حرکت ہے اور کوئی میل معاوق نہیں ہے۔ یعنی عدیم المیل اور قلیل المیل والا جسم یعنی میل منیف والے جسم کی حرکت۔ اسی طرح میل کثیر والے جسم کی حرکت جو دونوں میلوں کے خلاف قاسر کی وجہ سے حرکت صادر ہو رہی ہے۔ مصنف نے اس کو بھی ذکر نہیں کیا ہے۔

قولہ اذا الاول: ذکر نہ کرنے کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ پہلی چیز تو مشاہدہ سے ثابت ہے اس میں انکار کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ ہاں اگر کوئی مناظر مجادلہ پر تل جائے تو قانون میں خواہ مشاہدہ ہی کیوں نہ ہو بڑی گنجائش ہے۔ مگر یہاں اس محقق کی بات ہے جو مسائل کو دلیل سے سمجھنا چاہتا ہے۔ اس لئے اس میں کسی انکار کی ضرورت نہیں ہے۔

قولہ علی النسبۃ المذکورۃ: اور ممکن وہ ہے جس کے فرض کرنے سے کوئی استعمال لازم نہ آئے

قولہ یکن ان یقال: مشاہدہ یہاں سے میل مذکور کو فرض کرنے پر منع وارد کرتے ہیں اور امکان کو باطل کرتے ہیں۔

قولہ نسبة مراتب: یہ بحث سمجھنے سے قلیل یہ سمجھیں کہ نسبت کی دو قسم ہے۔ ایک نسبت عددی دوسرے نسبت مقداری۔ نسبت عددی ان دو چیزوں کے درمیان ہوا کرتی ہے جن کا عاقد مشترک ہو۔ یعنی ان دونوں میں مشترک طور پر کوئی ایسی چیز پائی جائے کہ اس کو دونوں سے بار بار جدا کریں تو دونوں چیزیں ختم ہو جائیں۔ مثلاً واحد ایسا عدد ہے جو دو کے درمیان مشترک ہوتا ہے۔ اگر واحد کو کسی عدد سے یا مذکورہ دونوں عدد سے الگ کر دیں تو ایک ایک کر کے دونوں

عدد ختم ہو جائیں گے یہ نسبت عدد میں بالذات ہوا کرتی ہے اور اس کے بعد دو میں بالواسطہ ہوتی ہے مثلاً پانچ آم ہیں۔ اور دوسری طرف چھ آم ہیں۔ ان دونوں میں واحد مشترک ہے۔ دونوں عدد میں سے ایک ایک کر کے نکالتے جاؤ تو دونوں کے بعد دیگرے ختم ہو جائیں گے تو پہلے تو عدد ختم ہوگا اس کے ضمن میں پھر آم بھی ختم ہوگا۔

دوسری قسم نسبت مقدار یہ ہے۔ وہ ایسی دو چیزوں کے درمیان ہوا کرتی ہے جن میں عا د مشترک نہ ہو جیسے اجسام اور ان کی وہ مقدار جو ان میں متصل ہوتی ہے۔ کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک جسم غیر نہایت مرتبہ میں قابل تقسیم ہے۔ اس لئے دو جسموں میں کوئی ایسی مشترک مقدار نہیں نکل سکتی جس کو بار بار نکالنے سے مقدار ختم ہو جائے۔

اس تمہید کے بعد اصل مسئلہ کی طرف رجوع کریں۔ اور شارح کا اعتراض سمجھیں۔ چنانچہ انہوں نے فرمایا کہ بعض میل کی نسبت دوسرے بعض میل کی طرف کبھی عددی ہوتی ہے۔ کیونکہ میل کی نسبت اس کے - محل کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ تو چونکہ میل کے محل یعنی جسم کے اندر غیر متناہی تقسیم کے قابلیت ہوتی ہے اس لئے اس جگہ نسبت عددی نہیں پائی جاسکتی۔ البتہ اگر یہ اعتبار کر لیا جائے کہ جسم کے اجزاء کو عدد عارض ہو سکتا ہے۔ اس لحاظ سے نسبت عددی بھی صادق آسکتی ہے۔

اب میل کو لیجئے۔ میل بھی عدد عارض ہو سکتا ہے لہذا نسبت عددی بھی عارض ہو سکتی ہے مثلاً جس طرح ایک جسم دوسرے جسم کا نصف، ثلث اور ربع ہو سکتا ہے اسی طرح اس جسم کے میل میں بھی یہی نسبت یعنی ثلث، ربع اور نصف وغیرہ ہوگی۔ اس کے برخلاف زمانے میں نسبت عدد قائم نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ زمانہ مقدار حرکت ہوتا ہے اور حرکت اور زمانہ دونوں متصل ہوتے ہیں اور دونوں غیر متناہی تقسیم کے قابل ہیں۔ اس لئے حرکت اور زمانہ میں کوئی عارضی کا پایا جانا تو دونوں میں مشترک ہو نہیں ہو سکتا۔ لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ زمانے میں نسبت مقداری صمدی تو موجود ہے مگر نسبت عددی نہیں پایا جاتی۔ چنانچہ اقلیدس نے نسبت مقداری کے بارے میں کہا ہے کہ ایک مقدار کو دوسری مقدار سے ایسی نسبت ہو سکتی ہے جو نسبت عددی میں نہ ہو۔ لہذا میل کو زمانے کی نسبت پر فرض کرنا ممکن نہیں ہے لہذا شق ثانی باطل نہیں ہوئی۔

فہذا المحال انہا لزم من فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه اصلا
تحركا قسريا فيكون محالا - ونقول ايضا ان الفلك لا يكون في طبعه
مبدا ميل مستقيم والا لكانت الطبيعة الفلكية الواحدة تقتضي الاثرين
المتنافيين هذا خلف فيه نظر لاننا لانسلم المناقاة بين الميل المستقيم

والمستدیر لاجتماعها فی الکرة المدحرجة وما قیل من ان الميل المستقیم یقتضی توجہ الجسم الی جهة والمستدیر یقتضی صفاً عنها ممنوعاً إذ -
المستدیر لا یقتضی التوجہ لانه یقتضی الصرف ولئن سلم المنافاة فیجوز ان تفتضی الطبيعة الواحدة اثرین متنافیین باعتبارین متقابلین ،

ترجمہ

پس یہ محال اس جسم کی جس میں بالکل میل نہ ہو حرکت قسری فرم کر کے سے لازم آیا ہے۔ پس محال ہوگا۔

اور یہ بھی ہم کہتے ہیں کہ فلک کی طبیعت میں میل مستقیم کا مبداء نہیں ہوتا اور اگر ایسا ہوتا تو ضرور طبیعت فلکیہ واحدہ دو متنافی اثرات کا تقاضا کرتی۔ اور یہ خلاف واقعہ ہے۔ اس میں اثر نہیں ہے کیونکہ ہم میل مستقیم اور میل مستدیر کے درمیان منافات نہیں تسلیم کرتے۔ اس لئے کہ دونوں اس کرہ میں جمع میں جو گولائی میں حرکت کرتا ہو۔

اور وہ جو کہا گیا کہ میل مستقیم جہت کی جانب جسم کی توجہ کا تقاضا کرتا ہے۔ اور میل مستدیر اسکی واپسی کا تقاضا کرتا ہے۔ ہم نہیں مانتے کیونکہ مستدیر توجہ کا تقاضا نہیں کرتا۔ ایسا نہیں کہ وہ واپسی کا تقاضا کرتا ہے۔ اور اگر کسی درجہ میں منافات مان بھی لیں تو ہو سکتا ہے کہ طبیعت واحدہ دو متنافی اثرات کا تقاضا کرتی ہے دو ایسے اعتبارات جو ایک دوسرے کے مقابل ہوں۔

مشریح

قولہ فیکون محالاً: اس وجہ سے کہ اگر ممکن ہوتا تو اس سے محال لازم نہ آتا۔ لہذا یہ دعویٰ ثابت ہو گیا کہ فلک کی طبیعت میں اگر میل مستدیر کا مبداء ہوگا تو فلک کو خارج سے بھی قبول نہیں کر سکتا اور یہی ان کا مطلوب تھا۔

قولہ هذا خلف: مان نے دعویٰ کیا کہ چونکہ فلک کی طبیعت میں میل مستدیر کا مبداء موجود ہے۔ جس کی وجہ سے وہ حرکت علی الاستدارہ کرتا ہے اس لئے اس کی طبیعت میں مستقیم کا مبداء نہیں ہو سکتا۔ ورنہ خرابی یہ لازم آئے گی کہ طبیعت واحدہ فلکیہ تو صرف و اثرات کے قابل ہو جائے گی اور یہ باطل ہے۔

قولہ فیہ نظر: یعنی میل مستقیم اور میل مستدیر کے درمیان منافات کو ہم نہیں مانتے۔ اور نہ ہی اس کو مانتے ہیں کہ جس جسم میں میل مستدیر ہوگا اس میں میل مستقیم کا پایا جانا محال ہے۔ یا باطل ہے۔
قولہ المدحرجة: جیسے پیادائرہ بناتا ہوا گھومتا ہے۔ چونکہ استدارہ میں گھومتا ہے اس لئے حرکت مستدیرہ پائی گئی اور توجہ من جہت الی جہت ہے اس لئے حرکت مستدیرہ بھی پائی گئی۔ لہذا کرہ مدحرجہ میں دونوں قسم کی حرکتیں جمع ہو جاتی ہیں جو دونوں کے متنافی ہونے کے متنافی ہے۔

فصل

فی ان الفلک لا یقبل الکوون والفساد

وہا یطلقان بالاشتراک علی معنیین علی حدوث صورتہ نوعیہ وزوال
 اخری وعلی الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود والمراد ہننا ہوا الاول
 والخرق والالتیام ای افتراق الاجزاء واقترانہا اما انہ لا یقبل الکوون و
 الفساد فلانہ محدود الجہات ولا شئی من محدود الجہات یقبل الکوون و
 الفساد اما الصغری فقد مرتقیرہا واما الکبری فلان کل ما یقبل الکوون
 والفساد فلصورۃ الحادثۃ حیث طبیعی ولصورۃ الفاسدۃ حیث آخر طبیعی
 لہا بینا ان کل جسم فلہ حیث طبیعی ہذا الایدل علی ان یكون الحیز الطبعی
 للصورۃ الحادثۃ غیر الحیز الطبعی للصورۃ الفاسدۃ بل ہو موقوف علی
 ان الحیز الواحد لا یقتضیہ طبیعتان مختلفتان بالنوع وهو ممنوع
 لان الامور المتخالفۃ بالنوع جائز ان یشتراک فی الانواع واحدا

فصل

اس کے بیان میں کہ فلک کون و فساد کو قبول نہیں کرتا

اور یہ دونوں بالاشتراک دو معانی پر پورے جاتے ہیں۔ ایک صورت نوعیہ کے حدوث اور
 دوسرے کے زوال پر۔ دوسرے وجود بعد العدم اور عدم بعد الوجود پر۔ مگر یہاں اول معنی
 مراد ہے۔ اور نہ خرق والتیام کو یعنی اجزاء کے باہم ملنے یا جدا ہو جانے کو۔ بہر حال یہ دعویٰ کہ
 فلک کون و فساد کے قابل نہیں ہے تو اس لئے کہ فلک محدود جہات ہے اور کوئی محدود جہات
 کون و فساد کو قبول نہیں کرتا۔ بہر حال صغریٰ کا بیان تو اس کا بیان گنڈ چکے ہے۔ اور بہر حال کبریٰ
 تو اس لئے کہ جو چیز کون و فساد کو قبول کرتی ہے۔ تو اس کی صورت حادثہ کے لئے چیز طبیعی ہوتا
 ہے اور صورت فاسدہ کے لئے دوسرا چیز طبیعی ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ کہ ہر جسم کے لئے
 چیز طبیعی ہے۔ اور یہ قول اس بات پر دل نہیں ہے کہ حادثہ کے لئے چیز طبیعی اور ہے اور صورت

فاسدہ کے لئے اور ہے۔ بلکہ یہ اس پر موقوف ہے کہ چیز واحد کا دو مختلف طبیعتیں تقاضا نہیں کرتیں اور ممنوع ہے۔ کیونکہ وہ امور جو نوع میں ایک دوسرے کے مخالف ہوں جائز ہے کہ ایک لازم میں دونوں شریک ہوں۔

تشریح قولہ افضل؛ چونکہ اس فصل میں دو مطلب بیان کئے ہیں۔ مگر ان دونوں کا بیان اس پر موقوف تھا کہ پہلے یہ ثابت کر دیں کہ فلک حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا

اور یہ کہ فلک میں میل مستقیمہ کا مبدأ نہیں ہوتا۔ اس لئے گذشتہ فصل میں پہلے ان کو بیان کر دیا۔ اور اب یہ ثابت کرتے ہیں کہ فلک کون و فساد کے قابل نہیں۔

چونکہ اس فصل میں چار چیزیں بیان کی جائیں گی۔ اول یہ کہ فلک کون کے قابل نہیں۔ دوم یہ کہ فساد کے قابل نہیں۔ سوم یہ کہ خرق کے قابل نہیں ہے۔ چہارم یہ کہ التیام کے قابل نہیں ہے۔ اس لئے یہ کہنا غلط ہے کہ یہاں صرف دو چیزیں بیان کی جائیں گی۔ لیکن اگر اس پر غور کریں کہ ایک بیان کون و فساد سے متعلق ہے اور دوسرا خرق و التیام سے متعلق ہے۔ تو شمار میں دو ہی رہ جائیں گے۔

قولہ لایقتضیہ؛ کیونکہ یہ ممکن ہے کہ صورت فاسد و حادثہ دونوں مختلف بالنوع ہونے کے باوجود چیز طبیعی ایک ہو۔

قولہ وهو ممنوع؛ یعنی یہ ممنوع ہے کہ چیز واحد کو دو مختلف بالنوع طبائع تقاضا نہیں کرتیں۔ قولہ جانان تشوہ؛ خواہ یہ امر مشترک عام ہو جیسے کروی ہونا جس کا تمام افلاک تقاضا کرتے ہیں۔ یا امر مشترک خاص ہو جیسے معلول واحد شخصی۔ کیونکہ یہ امر خاص ہے جس کا ہر وہ علت تقاضا کرتی ہے منفعل اور معلول پر علی سبیل البدلیت وارد ہونے والی ہو اور یہ فلاسفہ کے یہاں عام ہے۔ یا مثلاً بساط غصہ یہ اور افلاک مختلف بالنوع ہیں مگر کروی ہونے کا تقاضا کرنے میں مشترک ہیں۔

وکل ما ہذا شانہ ای ما یکون لصورۃ الحادۃ حیر طبیعی و لصورۃ تہا الفاسدۃ حیر اخر طبیعی فہو قابل للحرکۃ المستقیمۃ لان الصورۃ الکائتہ اما ان تحصل فی حیر طبیعی او فی حیر غریب فان حصلت فی حیر غریب فکانت تقتضی میلہ مستقیمۃ الی حیرہا الطبعی وان حصلت فی حیر طبیعی فالصورۃ الفاسدۃ کانت قبل الفساد حاصلۃ فی حیر غریب فکانت تقتضی میلہ مستقیمۃ الی حیرہا الطبعی مہنا بحث اذ المحلاد

لا حیزلہ بمعنی المکان ولا یصح حملہ ہہنا علی المعنی الاعم منہ ،

ترجمہ

اور جس کی شان یہ ہو یعنی جس کی صورت حادثہ کیلئے ایک چیز طبعی ہو اور اس کی صورت فاسدہ کے لئے دوسرا چیز طبعی ہو۔ تو وہ حرکت مستقیمہ کے قابل ہے۔

اس لئے کہ صورت کا تہ (حادثہ) یا چیز طبعی میں حاصل ہوگی یا چیز غریب میں۔ پس اگر وہ چیز غریب میں حاصل ہوگی تو میل مستقیم کا تقاضا کرے گی اپنے چیز طبعی کی طرف (جانے کے لئے) اور اگر وہ چیز طبعی میں حاصل تھی تو صورت فاسدہ فساد سے قبل چیز غریب میں حاصل تھی، تو وہ میل مستقیم کا تقاضا کرے گی اپنے چیز طبعی کی طرف جانے کے لئے۔ مذکورہ دلیل میں اعتراض ہے۔ اس وجہ سے کہ محدود کے لئے مکان کے معنی میں کوئی چیز نہیں ہے۔ اور اس کا دلیل میں عام معنی پر حمل کرنا درست نہیں ہے

تشریح

قولہ کل ما ہذا اشانہ : گو یا قیاس اس طرح مرتب ہو گیا کہ ہر وہ شے جو کون و فساد کے قابل ہے اس کی صورت حادثہ اور صورت فاسدہ کے لئے دو چیز طبعی الگ

الگ ہوتے ہیں۔ اور جس کی صورت فاسدہ اور حادثہ کے لئے دو چیز طبعی ہوتے ہیں وہ حرکت مستقیمہ کو قبول کرے گی لہذا فلک کے لئے حرکت مستقیمہ کا قابل ہونا لازم آتا ہے اور یہ باطل ہے۔

قولہ فکانت تقنی : یعنی اپنے چیز طبعی کی طرف جانے کے لئے جہت کی طالب ہوگی اور توجہ الی الجہت حرکت مستقیمہ ہی سے حاصل ہوتی ہے۔

قولہ الی حیزھا الطبعی : حالانکہ یہ ثابت ہو گیا کہ فلک حرکت مستقیمہ کے قابل نہیں ہوتا۔ اور یہاں یہی بات لازم آتی ہے۔ لہذا باطل ہے۔

قولہ المعنی الاعم : استدلال میں اختصار سے تفصیل اس کی یہ ہے کہ چیز کے دو معنی ہیں۔ اول چیز بمعنی مکان۔ دوم وہ معنی جو عام ہیں اور مکان کو بھی شامل ہیں اور وضع و محاذات کو بھی شامل چیز کہا جاتا ہے۔ اگر چیز بمعنی مکان اس جگہ مراد ہو تو مصنف کا لفظ "نی" لانا غلط ہوگا۔ چنانچہ انہوں نے فرمایا۔ اما ان تحصل فی چیز طبعی اونی چیز غریب" اس کا معنی ہے کہ چیز مکان کے معنی میں ہے اور "نی" کا لفظ ظرفیت کو چاہتا ہے۔ اور طرف اپنے منظروف کو اپنے احاطہ میں لئے رہتا ہے تو اب لازم یہ آیا کہ فلک اپنے طرف سے گھرا ہوا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ وہ تو خود ہی محیط ہے۔ لہذا چیز بمعنی مکان مراد لینا درست نہیں ہے۔

قولہ المعنی الاعم منہ : مطلب یہ ہے کہ اس جگہ چیز کا معنی ثانی مراد لینا اور یہ کہنا کہ چیز نام ہے وضع و محاذات کا درست نہیں ہے۔ کیونکہ ماتن نے جو لفظ "نی" کہا ہے وہ ظرفیت کا معنی دیتا ہے عروض کے معنی میں نہیں آتا۔ جب کہ وضع و محاذات فلک کو عارض ہوتی ہے۔

واما انه لا يقبل الخرق والالتيام فلان ذلك ايضا يتبادر من حصول الكون والفساد بالحركة المستقيمة وليس كذلك بل هما يستلزمان لها انما حصل بالحركة المستقيمة لاجزاء الفلك والفلك لا يقبل الحركة المستقيمة فلا يقبل الخرق والالتيام وقد مر ان المراد بهما هي الحركتان الاينية مطلقا فلا حاجة الى ما تكلفه بعضهم من انه لا بد للخرق والالتيام من افتراق الاجزاء واقترانها المستدعين للحركة والحركة اما مستقيمة او مستديرة فالخرق والالتيام اما ان يكون بالمستقيمة منها او - المستديرة وهما محالان اما الاول فلها بينان الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة

ترجمہ

اور پھر حال یہ کہ فلك حرکت و التیام کو قبول نہیں کرتا تو اس لئے کہ بھی اس سے ذہن میں یہ آتا ہے کہ کون و فساد کا حصول حرکت مستقیمہ سے ہوتا ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ دونوں اس لئے لازم ہیں۔ حرکت مستقیمہ کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔ فلك کے اجزاء کو۔ اور فلك حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا پس وہ خرق و التیام بھی قبول نہیں کرے گا۔ اور (فصل ثانی میں) نزدیک ہے کہ حرکت مستقیمہ سے مراد حرکت اینیہ ہے۔ لہذا بعض حضرات نے جو تکلف فرمایا ہے اس کی ضرورت نہیں ہے کہ خرق و التیام کے لئے اجزاء کا افتراق اور ان کا اقتران ضروری ہے۔ اور یہ دونوں افتراق و اقتران تقاضہ کرتے ہیں حرکت کا اور حرکت مستقیمہ ہوگی یا مستدیرہ پس خرق و التیام یا حرکت مستقیمہ کے ذریعہ حاصل ہوں گے یا حرکت مستدیرہ کے ذریعہ حالانکہ یہ دونوں محال ہیں۔

تشریح

قولہ لا يقبل: یہاں سے ما تین اس فصل کے دوسرے مقصد کو بیان کرنا چاہتے ہیں خرق نام ہے ٹٹے کے اجزاء کا ایک دوسرے سے نشتر ہو جانے کا۔ اور التیام نام ہے اس کے برعکس کا یعنی ان اجزاء کا ایک دوسرے سے مل جانا۔ فلك ان دونوں کے بھی قابل نہیں قولہ ايضا: جس طرح کون و فساد نے حرکت مستقیمہ کے ذریعہ ہوتا ہے اسی طرح خرق و التیام بھی حرکت مستقیمہ ہی کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔

قولہ وليس كذلك: یعنی یہ کہ ان دونوں کا حصول حرکت مستقیمہ کے لئے سبب ہے ایسا نہیں بلکہ یہ دونوں حرکت مستقیمہ کے لئے لازم ہیں۔

قولہ يتبادر منه: یہاں سے ایک اعتراض کا جواب شارح دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ لفظ ايضا سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جس طرح خرق و التیام حرکت مستقیمہ کی وجہ سے ہوتے

ہیں، اسی طرح کون و فساد بھی حرکت مستقیمہ کے سبب سے ہوتے ہیں۔ حالانکہ کون و فساد کا سبب حرکت مستقیمہ نہیں ہے بلکہ کون و فساد حرکت مستقیمہ کے لئے مستلزم ہے۔ لیکن یہ اعتراض اس وقت ہوگا جب کہ بار اس جگہ سبب کے لئے ہو۔ اور اگر ملاست کیلئے ہے تو یہ معنی ہوگا کہ خرق و التیام حرکت مستقیمہ کی ملاست سے ہوتے ہیں جس طرح کون و فساد حرکت مستقیمہ کی ملاست سے ہوتے ہیں۔ اور ملاست کا معنی سبب بھی ہے اور غیر سبب بھی۔ لہذا بار کو غیر سبب کے لئے مانا جائے تو کون و فساد کے لئے حرکت مستقیمہ کا سبب ہونا لازم نہ آئے گا۔ لہذا اعتراض نہ ہوگا۔

قولہ الحركة الاینیة: حرکت فی الاین توجہ الی الجہت ہونا ضروری نہیں کیونکہ حرکت ایینیہ نام ہے اس حرکت کا جو این میں بدل جائے خواہ حرکت مستقیمہ پر واقع ہو یا خط منحنی پر۔

اما الاول فلها بينا ان الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة واما الثاني فلان الخرق والالتيام بالحركة المستديرة بان يتحرك بعض الاجزاء على الاستدارة في جهة ويتحرك البعض الاخر في جهة اخرى مخالفة للاولى اولى يمكن لكن هذه الافاعيل المختلفة مستحيله على الفلك لانها لو وجدت لكانت اما طبيعية او قسرية او ارادية والكل محال اما الطبيعية فلان الفلك ذو طبيعة واحدة لا يقضى الاشياء واحدا غير مختلف واما القسرية فلها تقر عند همرانه لا قاسم هناك واما الارادية فلان الفلك بساطته عادم للالات الجسمانية المختلفة التي بواسطة تصد مراتك الافاعيل المختلفة عن النفس الفلكية بالامراة ،

ترجمہ

بہر حال اول تو جیسا کہ بساطت فلک کے بیان میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ فلک حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا۔ اور بہر حال ثانی تو اس لئے کہ خرق و التیام حرکت مستدیرہ کے ذریعہ باہر صورت کہ فلک کے بعض اجزا حرکت مستدیرہ پر ایک جہت میں حرکت کریں۔ دوسرے بعض دوسری جہت کی طرف حرکت کریں۔ جو پہلی جہت کے مخالف ہو۔ یا ساکن رہیں گے۔ لیکن یہ مختلف قسم کے افعال فلک میں محال ہیں کیونکہ اگر یہ افعال مختلف یا تے گئے تو طبیعی ہوں گے یا قسریہ یا ارادیہ اور ہر ایک محال ہے۔ بہر حال طبیعی تو اس لئے کہ فلک ایک طبیعت والا ہے جو صرف شے واحد کا تقاضہ کرتی ہے جو مختلف نہ ہو۔ اور بہر حال قسریہ تو جیسا کہ ان کے یہاں طے شدہ ہے کہ عالم فلک میں کوئی قاسم نہیں ہے۔ اور بہر حال ارادیہ قاسم لئے کہ اس کے

بسیط ہونے کی وجہ سے آلات مختلفہ جسمانیہ کا عادم ہے۔ جن کے واسطہ سے یہ افعال مختلفہ نفس فلکی سے ارادۃ صادر ہوں۔

تشریح

قولہ اما الادول: یعنی خرق والیتام کا حرکت مستقیمہ کے سبب سے محال ہونا۔

قولہ فلہا بینا: جس فصل میں ہم نے فلک کا بسیط ہونا ثابت کیا ہے۔

قولہ اما الثانی: یعنی خرق والیتام کا فلک کے لئے حرکت مستدیرہ کے سبب سے محال ہونا۔

قولہ الا فاعیل: کہ ایک جز ایک جہت کی جانب اور دوسرا جز کسی دوسری مخالف جہت کی جانب

توجہ کرے یا پھر ساکن رہے۔ یہ مختلف افعال فلک میں محال ہیں۔

قولہ اما طبیعتہ: یعنی طبیعت کے تقاضہ سے یہ مختلف افعال فلک سے صادر ہوں گے۔

قولہ اما قسریۃ: یعنی کسی ایسی قوت قسری کی وجہ سے یہ مختلف افعال صادر ہوتے ہوں جو طبیعت فلک سے خارج اور فلک میں موثر ہو۔

قولہ اما ادیتہ: یعنی اس قوت کی بدولت یہ مختلف افعال صادر ہوں جو نفس فلکی کے نام سے فلک میں موجود ہے۔

قولہ شیا واحد: جب فلک کی طبیعت ایک ہے اور وہ بھی صرف ایک چیز کو چاہتی ہے جس

میں مختلف تقاضے ہیں تو پھر مذکورہ مختلف افعال طبیعت فلک سے کیونکر صادر ہو سکتے ہیں کہ ایک

جز کسی جہت کی جانب اور دوسرا جز کسی دوسرے مختلف جہت کی جانب حرکت کریں یا پھر ساکن رہیں

قولہ عادم: یعنی فلک میں ایسے آلات جسمانیہ مختلفہ مدوم ہیں جیسے انسان اور حیوانات میں ہوتے

ہیں، مثلاً قوت سامعہ، بامرہ، شامہ، ذائقہ اور لامسہ وغیرہ۔

قولہ بالاسراۃ: لہذا ان مختلف افعال کا فلک سے صادر ہونا ارادۃ محال ہے۔ تو خرق والیتام

کو قبول کرنے کی دو ہی صورت فلک میں تھی اور وہ باطل ہو گئی لہذا ثابت ہوا کہ خرق والیتام باطل

اور محال ہے۔ حالانکہ نصوص شرعیہ میں ان کے زوال و فنا کے متعلق دلائل قاطعہ موجود ہیں۔

ان فلسفیانہ مخترعات سے قدامت ثابت نہ ہو سکے گی۔ اور بالآخر سب کو فنا ہونا ہے۔

فصل

فان الفلک یتحرك على الاستدارة دائما

لان الحركة الحافظة للزمان ای التي كان الزمان مقدرا لها امان
تكون مستقيمة او مستديرة، قد علمت ان الحركة المستقيمة في عرفهم

ہی الحركة الاینیة مطلقا والمستدیرة هی الوضعیة ولاشک ان
التردید بینہما غیر خاص لاحتمال ان یکون الحركة الحافظة للزمان
حركة کمیة او کیفیة والہلائم بکلامہ فیما بعد ان یحمل الحركة
المستقیمہ علی ما یقع علی الخط المستقیم ویصیر حینئذ مجال المناقشة
فی الحصر اوسع

فصل

اس بیان میں کہ فلک حرکت کرتا ہے گولائی میں ہمیشہ،

اس لئے کہ وہ حرکت جو زمانے کی محافظ ہے یعنی وہ حرکت جس کے لئے زمانہ مقدار

ہے۔ تم جان چکے ہو کہ حرکت مستقیمہ ان کی اصطلاح میں مطلقاً حرکت ایسیہ کا نام

ہے حرکت مستدیرہ حرکت وضعیہ کا نام ہے اور اس میں شک نہیں کہ دونوں کے درمیان تردید کرنا

حاضر نہیں ہے اس لئے کہ احتمال ہے کہ جو حرکت زمانے کی محافظ ہے، حرکت کیسہ ہو یا حرکت کیفیہ ہو

اور مصنف کے آنے والے کلام میں سے مناسب یہ ہے کہ حرکت مستقیمہ کو محمول کیا جائے اس حرکت

پر جو خط مستقیم پر واقع ہے اور اس صورت میں اختلاف میدان کی دست زیادہ ہو جائے گی۔

قولہ فصل: اس دعویٰ کے بیان میں یہ فصل ہے کہ فلک کے لئے حرکت مستدیرہ

دائمی طور سے ثابت ہے۔ مگر چونکہ فلک کے لئے حرکت مستدیرہ کا دائمی ہونا

اس بات پر موقوف تھا کہ پہلے یہ ثابت کر دیا جائے کہ فلک آفات سے محفوظ ہے اس لئے اس

سے پہلی والی فصل میں فلک کے لئے کون و فساد اور خرق و التیام کے لئے قابلیت کو محال ثابت

کر کے گویا یہ ثابت کر دیا کہ فلک آفات سے محفوظ ہے لہذا اب انکے زعم کے مطابق یہ دعویٰ کرنا

آسان ہو گیا کہ فلک ہمیشہ استدارہ پر حرکت کرتا ہے اور اس میں کبھی توقف نہیں ہوتا جو حرکت

دوامی ہوگی۔ تو یہ کائنات فلک دائمی ہوگی۔ اسی کے ساتھ جو افلاک اس کے زیر اثر ہیں وہ

بھی دائمی ہوں گے۔

قولہ الحافظة: حرکت کے حافظ للزمان ہونے کی صورت یہ ہے کہ جب سابق میں یہ ثابت ہو چکا

ہے کہ زمانہ حرکت کے لئے مقدار سے تو چونکہ مقدار شے کے ساتھ ہوا کرتی ہے لہذا زمانہ حرکت

کے ساتھ قائم ہوگا۔ جب زمانہ قائم یا حرکت ہوگا تو حرکت اس کے لئے محل واقع ہوگی اور جب

محل واقع ہوگی تو اس کے لئے محافظ ہوگی کیونکہ ہر محل اپنے حال کا محافظ ہوتا ہے لہذا ثابت ہوا

ترجمہ

تشریح

کہ حرکت زمانے کی محل اور اس کی محافظ ہے۔

قولہ اوستند یروہ: شاح اس موقع پر اپنی سابقہ وضاحت کو دوبارہ بیان کر رہے ہیں کہ حرکت مستقیم مطلقاً حرکت اینیہ ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر یہ کہ انتقال الجسم من مکان الی مکان آخر علی سبیل التدرج کو حرکت اینیہ کہا جاتا ہے جس میں نہ مستقیم کی قید ہے نہ مدحرہ کی، لہذا دونوں ہی کا نام حرکت اینیہ ہوگا۔

قولہ والمستند یروہ: اس میں جسم دائرے میں حرکت کرتا ہے۔ اپنے مکان سے جدا نہیں ہوتا بلکہ اسکی وضع بدلتی رہتی ہے۔ نیز ماتحت کے لحاظ سے محاذات میں تبدیل ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر حرکت مستدیرہ وہ حرکت ہے جس سے جسم متحرک کی نسبت اپنے ماتحت یا مافی الجوف کے لحاظ سے بدلتی رہتی ہے یا خارج کی نسبت سے بدلتی رہتی ہے مگر جسم اپنے مکان میں برقرار رہتا ہے قولہ علی الخط المستقیم: کیونکہ بعد غیر متناہی اسی وقت ہوگا جب کہ خط مستقیم لالی نہایت متدد ہوگا اور یہ امتداد حرکت مستقیم علی خط مستقیم کا ہی ہو سکتا ہے۔

قولہ اوسم: اس لئے کہ حرکت کیہ اور کیفیہ کے علاوہ ایک تیسری حرکت اور بھی ہے وہ مع حرکت حول الشیء ہے۔ لہذا دو میں حصر باطل ہو گیا۔ بالفاظ دیگر اس میں کہ حصر باطل کرنے کی گنجائش مزید نکل آئے گی یہ اس وقت ہوگا جب کہ حرکت مستقیم کو تو معنی لغوی پر محمول کیا جائے اور حرکت مستدیرہ کو حرکت وضعیہ پر محمول کیا جائے تو یہ حصر مناقضہ مزید وسیع ہو جائے گا۔ یعنی احتمالات دو سے زائد نکل آئیں گے۔ اور اگر ان دونوں حرکت کو لغوی معنی پر محمول کیا جائے تو حصر درست ہو جائے گا۔ کیونکہ حرکت مستدیرہ کے لغوی معنی میں عمومیت پائی جاتی ہے۔ اس صورت میں جو حرکت مستقیم سے خارج ہوگی وہ مستدیرہ میں داخل ہو جائے گا۔ تو حصر میں کوئی فرق نہیں آئے گا۔

لجائز ان تكون مستقيمة لانها حينئذ امان تذهب الى غير النهاية او ترجع
لا سبيل الى الاول والالزم وجود بعد غير متناهية وهو المسافة لا الحركة
اذ الحركة الموجودة ليست بعدا والحركة التي هي بعد ليست موجودة، و
لا سبيل الى الثاني لانها لو راجعت لكانت تنتهي الى طرف قبل الوجود
فتكون منقضية للسكون لان بين كل حركتين مستقيمتين سكونا لان
الميل الموصل الى ذلك الطرف موجود حال الوصول لانه يفعل الايصال
حال الوصول فلو لم يكن موجودا حال الوصول لاستحال ان يفعل الوصول
قبل عليه لان سلم ان الميل فاعل الوصول حتى يلزم وجوده حال الوصول

بل هو معدا للوصول كالحركة فلا يجب بقائه مع المعلول ،

ترجمہ

اور جائز نہیں ہے کہ حرکت مستقیمہ ہو اس لئے کہ مستقیمہ اس وقت یا غیر منہایت تک جلتے گی یا واپس لوٹ کر آئے گی اول صورت باطل ہے ورنہ بعد غیر متناہی کا وجود لازم آئے گا اور وہ مسافت سے حرکت نہیں ہے اس لئے کہ حرکت موجودہ بعد نہیں ہے۔ اور جو حرکت بعد شمار ہوتی ہے وہ موجود نہیں ہوتی۔ اور دوسری صورت باطل ہے کیونکہ اگر وہ لوٹے گا تو البتہ کسی طرف پر منتہی ہو گا یعنی رجوع سے قبل۔ لہذا وہ سکون کا تقاضہ کرنے والا ہو جائے گا۔ اس لئے کہ ہر دو مستقیم حرکتوں کے درمیان سکون ہوتا ہے۔ کیونکہ جو میل موصل ہے اس طرف کی جانب وہ وصول کی حالت میں موجود ہے کیونکہ وہ وصول کی حالت میں ایصال کرتا ہے لہذا اگر وہ حالت وصول میں موجود نہ ہو گا تو محال ہو گا کہ وہ فعل ایصال کا انجام دے سکے اس دلیل پر اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ میل وصول کا فاعل ہے تاکہ اس کے وجود کو حالت وصول لازم ہو۔ بلکہ وہ حرکت کے مانند وصول کے لئے معد ہے لہذا معلول کے ساتھ اس کا بقا واجب نہیں ہے۔

تشریح قولہ او ترجیح : رجوع سے مراد یہ ہے کہ جس جہت میں ابتداء اس کی حرکت ہوتی ہے اسی جہت میں پھر لوٹ آئے۔

قولہ وجود بعد غیر متناہیت : اور انہوں نے غیر متناہی بعد کا وجود برہان سلمی سے باطل کر دیا ہے تو لازم باطل ہے لہذا لزوم یعنی لالی نہایت حرکت کا وجود بھی باطل ہو گا۔

قولہ لاسبیل الی الثانی : یعنی حرکت کا ایک جہت سے شروع ہو کر اسی جہت کی طرف لوٹنا۔
قولہ لكانت تنہی : اس کی صورت یہ ہے کہ حرکت مستقیمہ ایک جہت سے شروع ہوئی اور آگے پہنچ کر پھر لوٹ آئے۔ تو اس رجوع کرنے سے قبل حرکت ذہاب کی کسی حد تک ہو چکی ختم ہو جائیگی پھر جب حرکت ذہاب ختم ہو جائے گی تو معمولی سکون اور وقفہ ہو گا اس کے بعد پھر حرکت مستقیمہ کا رجوع شروع ہو گا

قولہ فاعل الوصول : یعنی قوت موصلہ جسم کو حد پر پہنچانے کا فعل انجام دیتی ہے اور قوت میلیہ موصلہ اس کا فاعل واقع ہوتی ہے۔ حتی کہ ضروری ہو اس کا وصول کی حالت میں موجود رہنا۔ بلکہ جسم حد پر پہنچ بھی جائے اور قوت میلیہ موصلہ بحالت وصول موجود نہ ہو۔ مگر ہے۔

قولہ معد : اور معد اس چیز کو کہا جاتا ہے جس کے وجود اور عدم کا شے کے وجود اور عدم میں دخل ہو۔ جس طرح جمعہ کا دن معد ہے شنبہ کی آمد کے لئے۔ اسی طرح شنبہ کا وجود میں آنا

موقوف ہے اس بات پر کہ یوم جمعہ وجود میں آکر ختم ہو جائے۔ تب شنبہ کا دن موجود ہوگا، تو گویا یوم جمعہ کا عدم بعد الوجود علت ہو ایوم شنبہ کی آمد اور اس کے وجود کے لئے۔
 لہذا ممکن ہے کہ مذکورہ بالا صورت میں میل موصل وجود میں آکر جسم کو فعل حرکت جسم متحرک کر دے اور جب جسم انتہاء کو پہنچ رہا ہو اس وقت وہ قوت معدوم ہو جائے اور جسم حسب سابق حرکت کر کے حد پر پہنچ کر رک جائے۔
 تو کہ فلا یجب: اور جب معد کا مطلوب کے ساتھ موجود ہونا ضروری نہیں ہے تو اس کا اپنے معلول کے ساتھ باقی رہنا ضروری نہیں ہے۔ لہذا اگر میل موصل کو علت معدہ مان لیا جائے گا تو مذکورہ استحالہ لازم نہ آئے گا۔

وكلها كان الميل الموصل موجودا لم يحدث فيه ميل يقتضي كونه غير موصل
 یعنی اللادوصول لاستحالة اجتماع الميلين الذاتيين المتنافيين في
 الجهة او مراد عليه الامام باننا لانسلم الاستحالة المذكورة اقول كلامه
 مبني على ان الميل مبدأ المدافعة ولعلمهم مرادوا بالميل ههنا نفس
 المدافعة فانه قال يطلق عليها ايضا ولا شبهة حينئذ في تلك الاستحالة
 قال الشيخ لا تصح الى من يقول ان الميلين يجتمعان فكيف يمكن ان
 يكون شئ فيه بالفعل مدافعة الى جهة وفيه بالفعل التثني عنها ولا
 تظن ان الحجر المرمي الى فوق فيه ميل الى الاسفل البتة بل فيه مبدأ
 من شأنه ان يحدث ذلك الميل اذا زال العائق۔

ترجمہ

اور جب کبھی میل موصل موجود ہوگا۔ تو ایسا میل موجود نہ ہوگا جو غیر موصل ہونے
 کا تقاضا کرے۔ یعنی لادوصول ہوگا۔ اس لئے کہ دو ذاتی میلوں کا اجتماع
 محال ہے جو آپس میں ایک دوسرے کے منافی ہوں۔ جہت کے مقابلے میں۔
 اس پر امام نے اعتراض کیا ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ مذکورہ استحالہ کو ہم نہیں تسلیم کرتے۔ میں
 کہوں گا کہ مصنف کا کلام اس بات پر مبنی ہے کہ میل مبدأ مدافعت ہے اور شاید انہوں نے
 یہاں پر میل سے نفس مدافعت مراد لیا ہے۔ اس لئے کہ میل کبھی ان معانی پر بھی بولا جاتا ہے
 اور اس وقت اس کے محال ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے۔
 اور شیخ نے کہا اس شخص کی بات کی طرف کان نہ لگاؤ جو کہے کہ دو میل ایک ساتھ جمع

ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ کیسے ممکن ہے کہ ایک شے اس میں بالفعل ایک جہت کی مدافعت پائی جاتی ہے۔ اور اسی وقت اس سے ہٹنے اور دور ہونے کا بھی میل موجود ہو۔ اور مت گمان کرو کہ وہ پتھر جو فوق کی جانب پھینکا گیا ہے اس میں سفلی کی جانب میل موجود ہے بلکہ اس میں ایک مبداء ہے جس کی حالت یہ ہے کہ وہ اس میل کو پیدا کرے جب کہ عائق زائل ہو جائے۔

تشریح قولہ لاجتماع استحالتہ: مثلاً دونوں میں کا اول ایک جہت کا تقاضہ کرتا ہو اور دوسرا میل دوسری جہت کا تقاضہ کرتا ہو۔ حالت واحدہ یعنی بحالت وصول جسم الی الحد میں اجتماع محال ہے۔

قولہ اور مد علیہ: اس موقع پر امام ابوالبرکات نے اعتراف کیا ہے کہ ہم اس استحالت کو نہیں مانتے کہ جسم واحد اور جہت واحد میں دو منافی میل جمع ہو جائیں گے۔ جس کی دلیل امام ابوالبرکات کی تائید ملاحظہ فی القضاة نے یہ دی ہے کہ ایک پتھر جس کو جہت فوق کی جانب پھینکا گیا تو اس پتھر میں دو متضاد قوت جمع ہیں۔ پہلی وہ قوت میل ہے جو پتھر کو تخت کی جانب مائل کرنا چاہتی ہے۔ اور دوسری وہ قوت جو پھینکنے والے کے ہاتھ میں ہے جس نے پتھر میں پھینکنے کا کام کیا ہے۔ اول قوت طبعی ہے۔ دوم قوت قسری ہے۔ نیز اس میں اول قوت طبعی لا وصول کا اور دوسری قوت قسری فعل وصول کو کر رہی ہے اور دونوں ایک وقت میں ایک حالت میں موجود ہے۔

قولہ مبدأ المدافعتہ: وضاحت اس کی یہ ہے کہ میل کے دو معنی ہیں۔ اول یہ کہ میل ایک کیفیت ہے اور یہی علت مدافعت ہے اس کو مبداء مدافعت بھی کہتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ نفس مدافعت ہے اور امام رازی کا مذکورہ بالا اعتراف اس وقت وارد ہوتا ہے جب کہ میل کا پہلا معنی مراد ہو۔ یعنی مبدأ مدافعت ہو۔ کیونکہ مدافعت میں دو چیزوں کی طرف کی علت جمع ہو سکتی ہے۔ مگر حکم اس جگہ نفس مدافعت مراد لیتے ہیں۔ اور اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ ایک وقت میں ایک جسم میں دو مختلف جہتوں کی طرف مدافعت جمع ہو سکتی ہے۔

قولہ لعلمہم: یعنی جیسے مبداء مدافعت پر بلاشبہ اسی طرح نفس مدافعت پر بھی بولا جاتا ہے۔ قولہ لاشبہہ: کیونکہ مدافعت بھی ایک فعل ہے لہذا دو مخالف فعلوں کا جمع ہونا محال ہے۔

فالحال الذی فیہ میل الوصول غیر الحال الذی فیہ میل اللوصول
وکل واحد من المیلین بصفتی الايصال وانزاله الوصول الی ای
حادث فی ان لان الوصول وكونه غیر موصل الی لان حال الوصول
ای ما یحدث هو فیہ لو كان زمانا وانقسم فحین ما یکون الجسم

فی احد طرفیہ لم یکن واصلا الی المنتہی هذا خلف قیل فیہ نظر لانه
ان امر ادا نہ لم یکن واصلا وصولا تاما فلا یحذوہ فیہ وان امر ادا
وہ ولا فی الجملة فہنوع وقد یقال الحد الذی ہو منتہی المسافۃ
المبتدأ لا یكون منقسما فی ذلک الامتداد واللا لم یکن الحد بتامہما
حد ا فالوصول الیہ انی اذ لو کان نہ ما ینیا یکان ذلک الحد منقسما
لتعلق الوصول الیہ شیئا فشیئا

ترجمہ

پس وہ حال جس میں میل وصول پایا جاتا ہے وہ غیر ہے اس میل کا کہ اس میں
میل لا وصول پایا جاتا ہے۔ اور ہر دو میل ایصال اور ازالہ وصول ہر دو
صفت کے ساتھ آتی ہے۔ یعنی آن میں پیدا ہوتے ہیں۔ اسلئے کہ وصول اور اس کا غیر موصل
ہونا آتی ہے۔ اس وجہ سے کہ حالت وصول یعنی جس میں وہ پیدا ہوتا ہے اگر یہ زمانہ ہوتا اور
تقسیم کے قابل ہوتا تو جس زمانے میں جسم زمانے کے دو جز میں سے ایک کی طرف میں ہو گا۔
وہ خشتی پر پہنچنے والا نہ ہو گا اور یہ خلاف واقعہ ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اس میں نظر ہے۔ کیونکہ
اگر مصنف نے "لم یکن واحدا" سے وصول تام مراد لیا ہے تو اس میں کوئی خرابی نہیں ہے
ور اگر وصول فی الجملہ مراد ہے تو ہم نہیں مانتے۔ اور کہا جاتا ہے کہ وہ حد جو مسافت متدہ کی
منتہی ہے اس امتداد میں وہ نہیں تقسیم ہو گی۔ ورنہ حد پورے طور پر حد باقی نہیں رہے گی۔
لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ اس حد پر وصول آتی ہے کیونکہ اگر وصول الی الحد زمانی ہوتا تو قابل تقسیم
ہوتا۔ اس لئے کہ اس حد تک وصول تھوڑا تھوڑا کر کے ہوا ہے

شرح

قولہ لو کان نہ مانا: یعنی یوں تعبیر کریں کہ اس میں کہ جسم وہاں پہنچ رہا ہے
وہ زمانہ ہے اور وہ حالت جس میں جسم جدا ہوتا ہے وہ بھی زمانہ ہے۔
قولہ فلا یحذوہ فیہ: اس وجہ سے کہ جسم ابھی تمامہ حاصل نہیں ہوا اور یہ لا وصول فی
الجملة کے منافی نہیں ہے
قولہ فہنوع: کیونکہ وصول فی الجملہ تو پایا جاتا ہے لا وصول کہنے کا کیا معنی۔

وکن ا حال صیروہ تہ غیر موصل، قیل و ایضا قد ثبت ان الوصول
انی و هذا یستلزم ان یكون اللہ وصول ایضا لان رفع الانی
انی لا محالة وقد یقال ان الانطباق والموازااة والمحاذاة والتماس

والوصول و امثالها انیان لانها تحصل عند انتهاء الحركة مع زوال حد
منہ۔ یعنی اذ لا يحصل الا بعد الحركة فان احد الجسمین اذا تحرك و مال
الی الانطباق علی الجسم الاخر فلا شك انهما منطبقان عند انقطاع الحركة
ولا يزول هذا الانطباق الا بعد ان يتحرك احدهما والحركة مبالا يحصل
الا بالزمان وكذا الحال فی جميع ما ذكرنا،

ترجمہ

ایسا ہی حال ہے اس کے غیر موصل ہونے کا۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ بھی ثابت ہے
کہ وصول آتی ہے اور یہ لا وصول کے آتی ہونے کو مستلزم ہے اس وجہ سے کہ
آنی کا رفع آتی ہی ہے لامحالہ۔ اور ان جیسی دوسری چیزیں آتی ہیں کیونکہ یہ انتہا حرکت کے وقت
حاصل ہوتی ہے۔ باوجودیکہ ان میں سے ہر ایک کا زوال زمانی ہے اس لئے کہ زوال نہیں حاصل
ہوتا مگر حرکت کے بعد کیونکہ دو جسموں میں سے کوئی ایک جسم حرکت کرے گا اور انطباق کی طرف
مائل ہو گا دوسرے جسم پر۔ تو اس میں شک نہیں کہ دونوں انقطاع حرکت کے وقت ایک دوسرے
سے منطبق ہوں گے اور یہ انطباق برابر قائم رہے گا لیکن اس کے بعد کہ دونوں میں سے کوئی
ایک حرکت کرے اور حرکت ان اشیاء میں سے ہے کہ جو بغیر زمانے کے حاصل نہیں ہوتا۔
اور یہی حال تمام مذکورہ چیزوں کا ہے۔

تشریح

قوله اللادوصول: اس سے مراد وصول کا زوال یعنی رجوع عن الحدود ہے۔
قوله ما رفع الاذنی: اگر آتی ہونا تسلیم نہ کیا جائے گا تو یہ خرابی لازم آئے گی کہ رفع
منقسم ہو گیا تو اس سے وصول جس کا رفع کیا گیا ہے اس کا بھی منقسم ہونا لازم آئے گا۔

قوله الموازنة: ایک شے کا دوسری شے کے مقابل ہونا۔

قوله المماذاة: ایک شے کا دوسری چیز کے آئینے سامنے ہونا۔

قوله التماس: ایک شے کا دوسری شے سے چھو جانا۔

قوله الوصول: ایک شے کا دوسری شے سے مل جانا۔

قوله لانها تحصل: حرکت ختم ہوئی کہ فوراً ہی یہ حاصل ہو جاتے ہیں۔ انتہا حرکت اور ان امور
کا وقوع اور صدق ساتھ ساتھ ہوتا ہے۔

قوله و مال الى الانطباق: یعنی وہ دو جسم جو آپس میں ایک دوسرے سے ملے ہوئے یا منطبق
ہوں ایک نماذات کی صورت میں واقع ہوں۔

قوله انهما: یعنی وہ دونوں جسم جس میں سے ایک دوسرے کی طرف انطباق کے لئے مائل ہو

قوله الا ان يتحرك : دونوں جسم یہاں وہ جسم مراد ہیں جن میں سے ایک جسم دوسرے سے منقطع ہے
قوله لا يحصل : لہذا لا انطباق یعنی زوال انطباق بھی زمانی ہوا کیونکہ حرکت کے بعد واقع
ہوا ہے ۔

قوله ما ذكرنا : یعنی موازات، محاذات، تماس، وصول، مقارنت، مقابلہ، انضمام وغیرہ۔

واذا كان كل واحد منهما اي من الميادين انيا واجب ان يكون بين
الانين زمان لا يتحرك فيه الجسم والالزم تعاقب الانين فيكون
الزمان مركبا من اجزاء لا تتجزى هي الانات ويلزم منه تركب المسافة
من اجزاء لا تتجزى لانطباقها اي المسافة على الحركة المنطقية على الزمان
هذا خلف هذا يدل على وجود زمان بين الانين واما انه لا يتحرك
فيه الجسم فلانه لو تحرك فاما الى ذلك الطرف المذكور فيلزم
ان لا يكون للجسم وصول في الان الذي فرضناه ان الوصول او عنه
فيلزم وجود الميل قبل حدوثه اذ الحركة عنه انما توجد بالميل الثاني،

ترجمہ

اور جب دونوں میں سے ہر ایک آتی ہے تو واجب ہے کہ دونوں آناات
کے درمیان ایسا زمانہ پایا جائے جس میں جسم حرکت نہ کرے در نہ تعاقب
آئین لازم آئے گا۔ جس ہو جائے گا زمانہ مرکب اجزاء لا تجزئی سے، اور وہ آناات ہیں۔ اور اس
سے مسافت کا ترکب لازم آئے گا۔ اجزاء لا تجزئی سے اس کے انطباق کی وجہ سے۔ یعنی مسافت
کے، حرکت پر، جو کہ زمانے پر منطبق ہوتی ہے۔ اور یہ خلاف واقعہ ہے۔ یعنی یہ دلیل دلالت کرتی
سے آناات کے درمیان زمانے کے موجود ہونے پر۔ اور بہر حال یہ بات کہ جس اس ان میں
حرکت نہ کرے، پس اسلئے کہ اگر جسم حرکت کرے گا تو اس مذکورہ طرف کی جانب حرکت کرے
گا تو لازم آئے گا کہ جسم کا وصول ان میں نہ ہو جس کو ہم نے ان وصول فرض کیا ہے، یا حرکت
سے ہوگی تو میل کا وجود میل کے پیدا ہونے سے قبل لازم آئے گا۔ اس وجہ سے کہ حرکت
عنه (واپسی) میل ثانی کے بعد پائی جاتی ہے۔

قوله هذا خلف : اوپر والا لزم تعاقب الانين، کہا گیا تھا اس سے خلاف
جزر لا تجزئی لازم آتا ہے لہذا خلاف مفروض ہے

تشریح

قوله فلانه لو تحرك : یعنی جسم اس زمان میں جو جسم کے آن وصول کے بعد اور ان لا وصول

سے پہلے ہے۔

قولہ قبل حدوثہ: اور یہ خرابی لازم آئے گی کہ اس جسم کو حرکت نہ منتہی کی جانب ہے نہ منتہی سے واپسی کی ہے لہذا کوئی حرکت ہی نہیں پائی جاتی تو سکون لازم آئے گا۔ یہ دوسری خرابی ہے۔
قولہ بالمیل الثانی: حالانکہ جسم کا رجوع منتہی سے فرض کیا گیا تھا کہ وہ میل ثانی کے حدوث کے بعد واقع ہوگا۔ لہذا لازم آتا ہے کہ میل لاوصول اپنے حدوث سے پہلے ہی معدوم ہو گیا۔

واعلم ان الحجۃ المشہورۃ ہی ان المتحرک الی المنتہی انما یصل الیہ فی ان و اذا تحرک عنہ بعد کونہ واصل الیہ فی الان فلا محالۃ یرتد یصل مفسرا قادمباثنا لہ فی الان ایضا ولا یمکن اتحاد الانین والا لکان واصل الیہ و مباثنا لہ معا فوجب تغاثرہما بالذات و استحال تتالیہما بلا تخلل زمان بینہما الاستلزامہ القول بالجزء و ذلك الزمان زمان المسکون اذ لا حرکت ہناک لا الی ذلك ولا عنہ. و ہذا الحجۃ بعینہا قائمۃ فی الحد و المفضی و منۃ فی المسافۃ المتصلۃ التلقطہا حرکت واحدۃ

ترجمہ

اور جان لو کہ حجت مشہورہ یہ ہے کہ منتہی کی جانب حرکت کرتے والا بیشک ان میں منتہی پر پہنچتا ہے۔ اور جب حرکت اس سے واپسی کی کرتا ہے بعد اس کے کہ وہ اس تک ان میں واصل ہوا تھا۔ تو لا محالہ وہ مفارق و مبائن ہوگا، نیز ان میں۔ اور دونوں آفات کا متحد ہونا ممکن نہیں ہے۔ ورنہ وہ اس کی طرف واصل ہوگا اور اس سے مبائن ہوگا ساتھ ساتھ۔ پس بالذات ان دونوں کا مفایر ہونا واجب ہو گیا اور دونوں کا یکے بعد دیگرے آنا بغیر درمیان میں زمانہ داخل ہونے، اسلئے کہ یہ قول بالجزء کو مستلزم ہے اور یہ زمانہ سکون کا زمانہ ہے کیونکہ وہاں کوئی حرکت نہیں پائی جاتی۔ نہ اس حد کی طرف۔ اور یہی حجت بعینہ ان حدود میں قائم ہوگی جو مسافت میں فرض کئے گئے ہیں۔ وہ مسافت جو کہ متصلہ ہے جس کو ایک حرکت قطع کرتی ہے۔

تشریح | قولہ واعلم: مصنف پر یہاں بشارح اعتراض کرتے ہیں کہ حرکت وصول اور لاوصول کے درمیان سکون لازم آنے کی ایک مشہور دلیل ہے جس میں صرف ان وصول اور میل لاوصول کا ذکر کیا گیا ہے۔ اور میل وصول اور میل لاوصول کے

تقرض نہیں کیا گیا۔ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔
 اور شیخ الرئیس نے اس مشہور دلیل کو رد کر کے ایک دلیل دوسری بیان کیا ہے جس میں میل
 وصول اور میل لا وصول کا ذکر کیا ہے۔ اور ان وصول اور ان لا وصول کا ذکر نہیں کیا۔ اور
 مصنف نے جب اسی مقصد کے لئے دلیل بیان کیا تو دونوں کو بیان کر دیا۔
 اس تمہید کے بعد حجت مشہور کی تقریر سنو۔ جب کوئی جسم کسی منتہی کی جانب حرکت کرے گا
 تو اس منتہی تک ان میں پہنچے گا۔ اور اس کے بعد اس منتہی سے رجوع کرے گا تو اس سے ان
 ہی میں جدا بھی ہوگا۔ اور ان وصول اور ان مفاہرت دونوں ایک نہیں ہو سکتے۔ ورنہ یہ خرابی
 لازم آئے گی کہ ان کا ایک ہی وقت میں داخل ہونا اور مفاہرت ہونا لازم آئے گا اور یہ محال
 ہے اس لئے کہ ضروری ہے کہ دونوں ان بالذات ایک دوسرے سے جدا ہوں۔ اسی طرح
 دونوں ان کا یکے بعد دیگرے مسلسل درمیان میں زمان بغیر لائے ہوئے محال ہے۔ جبکہ تسلسلہ
 انات سے جزء لایجزی لازم آتا ہے۔ اس لئے لا محالہ مذکورہ دونوں ان کے درمیان زمانے
 کا آنا ضروری ہے اور درمیان کا یہ زمانہ زمانہ سکون ہوگا۔ کیونکہ اس وقت میں حرکت نہ
 منتہی کی جانب ہے۔ نہ اس سے رجوع کی ہے۔ لہذا جانے اور آنے والی دونوں حرکتوں
 کے درمیان سکون کا ثبوت ہوگا۔
 قولہ الحجۃ: اس مسئلہ پر کہ دونوں آنے جانے والی حرکتوں کے درمیان سکون پایا جاتا ہے
 قولہ منا: اور ان وصول اور ان مباحثت کا متحد ہونا محال ہے۔
 قولہ فوجب: پس وصول جسم الی منتہی دوسرے ان میں ہوگی۔
 قولہ متالیہما: یہ احتمال باقی تھا کہ ان وصول اور ان مباحثت کے بعد دیگرے ہوں تو شارح نے
 اس کی بھی نفی کر دیا۔

قولہ وھذا الحجۃ: حاصل یہ ہے کہ ان وصول اور ان لا وصول کے درمیان زمانے کا ثبوت
 اور وہ بھی بلا حرکت زمانہ بلکہ زمان سکون کا لازم آنا حجت مشہورہ سے ثابت ہوا۔ مگر اس دلیل
 پر نصیر طوسی نے اپنی کتاب شرح اشارات میں اس پر نقض وارد کیا ہے۔ یہاں شارح نے اسی کو
 نقل کیا ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ مسافت فرض کریں۔ اور پھر اس پر ایک جسم متحرک فرض
 کریں۔ اور یہ طے شدہ ہے کہ مسافت کے اجزاء ایک دوسرے سے متصل ہوتے ہیں تو اس
 مسافت میں جتنی حدود فرض کریں گے ان تمام حدود پر یہ صادق آئے گا کہ ایک جسم متحرک حد پر ایک
 آن میں پہنچا۔ پھر اس سے رجوع کر کے دوسری حد میں دوسرے ان میں پہنچا۔ لہذا ان دونوں
 ان کے درمیان ایک زمانہ پایا جانا چاہئے جو متحرک نہ ہو بلکہ زمان سکون میں جب اس کو مان

لیں گے ہر حد مفروضہ حدوں میں سے جن کو مسافت میں فرض کیا گیا ہے۔ اور اجزاء کا مسافت میں اتصال پایا جاتا ہے۔ تو سکون بھی لازم آئے گا بلکہ بے شمار سکون ایک حرکت میں لازم آئیں گے۔ اور جزلاتی بھی لازم آئے گا، جبکہ دونوں باطل ہیں۔ نصیر طوسی اس نقض کی تائید میں شرح میبذی شیخ الرئیس ابو نصر فارابی کا قول پیش کرتے ہیں۔ جو آگے بیان کیا جاتا ہے۔

وقد ابطالها الشيخ الرئيس في الشفاء بان المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهناك انان ان يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وان يصدق فيه على المتحرك انه مفارق مبائن لذلك الحد الذي هو المنتهى فان عنوانان المباينة طرف زمان المباينة مختار ان ذلك الان هو بعينه ان الوصول بان يكون حدا مشتركا بين زمانين الحركتين وان عنوانه انا يصدق فيه على المتحرك انه مبائن مراجع مختار انه مغاير لان الوصول وان بين الانين زمانا لكن ليس ذلك الزمان بزمان السكون بل هو زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع

ترجمہ

اور شیخ نے شفاء میں اس کا بطلان ثابت کیا ہے کہ مفارقت اور مسافت رجوع کی حرکتیں ہیں۔ تو یہاں دو آن پائے گئے ایک وہ جس میں آن رجوع ہے اور مباينہ کی ابتدا ہے، اور دوسرا وہ جس میں متحرک پر ثابت آتا ہے کہ وہ اس حد کا مبائن اور مفارق ہے جو حد کی منتہی ہے۔ پس اگر حکمائے نے آن مباينہ سے زمان مباينہ کا طرف مراد لیا ہے تو ہم اختیار کریں گے کہ یہی آن بعینہ آن وصول بھی ہے۔ بایں صورت کہ دونوں حرکت کے دونوں زمانے کے درمیان حد مشترک ہے اور اگر اس سے مراد انہوں نے وہ آن لیا ہے جس میں متحرک پر صاف آتا ہے کہ مبائن اور راجع ہے تو ہم اختیار کرتے ہیں کہ وہ آن مغاير ہے وصول کے، اور یہ کہ دونوں آن کے درمیان زمان موجود ہے لیکن یہ زمان زمان سکون نہیں ہے بلکہ وہ حرکت کا زمان ہے اور وہ رجوع کی بعض حرکت ہے۔

تشریح

قوله فان عنوانا: یعنی یہ مراد دیتے ہیں کہ جو آن متحرک کے حد سے مبائن اور جدا ہونے کی ہے وہی زمان مباينہ کا ایک طرف ہے علاحدہ سے کوئی زمانہ نہیں ہے۔ جس کو زمان سکون کہا جائے۔

قوله ذلك الان: طرف زمانہ جس کو آن رجوع اور آن مباينت کہا جاتا ہے۔

قوله بعینہ ان الوصول : وہ ان ہے جس میں متحرک حرکت کر کے ختم ہوتی یعنی حد پر پہنچتا ہے
قوله زمانی الحركتين : لہذا ان وصول اور ان لا وصول کا متحد ہونا لازم آیا جو کہ محال ہے
قوله ليس ذلك الزمان : کہ جسم متحرک حد پر پہنچ کر ان وصول کے بعد رک جائے اور اس
وقت کا نام زمانہ سکون رکھا جائے ۔

ثم انه اقام الحجة باعتبار الميل الموصل اليه موجب للحركة المفارقة وحكم
بان اجتماعهما في ان واحد محال لانه يستحيل ان يجتمع في جسم
الا يصال الى حد والتنجي عنه فوجب ان يكون كل منهما في ان مغاير
لان اخر فينهما زمان السكون كما هو قول قد ظهر منها ذكرنا ان العدول
عن الحجة المشهورة مع الذهاب الى ان اللا وصول الى كما فعله
المصنف بعيد جدا ، فعلم ان الحركة الحافظة للزمان ليست مستقيمة
فتكون مستديرة وهذا الحركة غير منقطعة والالزام انقطاع الزمان
فلا بد من وجود حركة مستديرة دائمة ولا حركة مستديرة محتمل
الادوام الاحركة الفلك فاذا ان يكون الفلك اي واحد من الافلاك
وهو الفلك الاعظم على رأيهم يتحرك على الاستدائرة دائما وهو
المطلوب ، اقول فيه بحث لاحتمال ان يكون لبعض الكواكب حركة
مستديرة على نفسها مستمرة ابدا ويكون الزمان محفوظا بها ،

ترجمہ پھر انہوں نے دلیل قائم کیا ہے میل موصل کے اعتبار سے اور اس قبل کے
اعتبار سے جو حرکت مفارقة کے لئے موجب ہے ۔ اور حکم کیا ہے کہ دونوں
کا محال ہونا ان واحد میں محال ہے اس لئے کہ یہ محال ہے کہ جسم واحد میں ایصال الی الحد اور
پھر واپسی ، دونوں جمع ہو جائیں ۔ لہذا واجب ہے کہ ہر ایک ان میں سے ایسے ان میں پایا جائے
کہ اس میں دوسرا ان نہ پایا جاتا ہو ۔ ۔ لہذا دونوں کے درمیان سکون کا زمانہ پایا جائے گا ۔
جیسا کہ گزر چکا ہے ۔ اور ہمارے بیان سے ظاہر ہو گیا ہے کہ حجت مشہورہ سے عدول کرنا اس
کے باوجود کہ ان لا وصول کے آئی ہونے کی طرف جایا جاسکتا ہے جیسا کہ مصنف نے کہا ہے
عقل سے بہت دور ہے ۔ پس معلوم ہوا کہ وہ حرکت جو زمانے کی محافظ ہے مستقیمہ نہیں ہے ۔
لہذا وہ مستدیرہ ہوگی اور یہ حرکت ختم ہونے والی نہیں ہے ۔ ورنہ تو زمانے کا ختم ہونا لازم

آئے گا۔ پس حرکت مستدیرہ دائمہ کا وجود ضروری ہے اور نہیں ہے کوئی حرکت مستدیرہ جس میں دوام کا احتمال ہو لیکن وہ تو فلک کی حرکت ہو پس اس وقت ہو گا فلک، یعنی افلاک میں سے کوئی ایک اور وہ ان کی رائے کے مطابق فلک اعظم بھی ہے جو دائماً استدارہ پر حرکت کرتا ہے اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔

تشریح

قولہ مہاذکرنا: شارح نے ایک توجہ مشہورہ بیان کیا۔ پھر اس پر تفسیر طوسی کا اعتراض پیش کیا۔ پھر شیخ الرئیس کی کتاب الشفا سے توجہ کا اعادہ کیا جس سے توجہ مشہورہ کی تائید ہو گئی۔ اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے شارح فرماتے ہیں کہ اس بیان سے یہ ظاہر ہو گیا کہ اس موقع پر مذکورہ توجہ مشہورہ سے عدول کرنا اور ان لا وصول کو آنی کہنا جیسا کہ ماتن نے کہا ہے، تکلف سے خالی نہیں ہے۔

قولہ فتکون مستدیرہ: اس نے کہ حرکت یا توستقیمہ ہوگی یا مستدیرہ، اس کے علاوہ تیسری کوئی صورت نہیں ہے۔ لیکن عین القضاة کی رائے میں ممکن ہے کہ حرکت مستقیمہ ہو اور دائرہ میں ہو تو تیسرا احتمال جس کی نفی شارح کرنا چاہتے ہیں، باقی ہے۔

قولہ القطاع الزمان: اور انقطاع زمانہ محال ہے کیونکہ آپ پڑھ چکے ہیں کہ ان کے نزدیک زمانے کی نہ انتہا ہے نہ ابتداء۔ اور انقطاع سے انتہا لازم آتی ہے جو محال ہے لہذا انقطاع زمانہ بھی باطل ہے۔

قولہ وهو المطلوب: اور شروع فصل میں ہم نے اسی کا دعویٰ کیا تھا لہذا ہمارا مطلوب ثابت ہو گیا کہ فلک الافلاک کی حرکت مستدیرہ ہونے کے ساتھ دائمی بھی ہے۔

قولہ فیہ بحث خلاصہ دلیل یہ ہے کہ دلیل کے مقدمات کو تام تسلیم کرتے ہوئے بھی ہمارا مطلوب ثابت نہیں ہوتا۔ اور وہ یہ ہے کہ فلک کو حرکت مستدیرہ دائمی حاصل ہے۔ اس لئے کہ یہ ممکن اب بھی ہے کہ ستاروں کو حرکت مستدیرہ حاصل ہو اور وہ فی نفسہ مستدیرہ بھی ہو اور وہی زمانہ کے لئے محافظ ہو۔ لہذا جب تک اس احتمال کو باطل نہ کر دیا جائے گا مطلوب پورا نہ ہوگا۔

هذا أي في، يرتفع بها شبهة تمسك بها بعض الحكماء على انه لا يجب تخلل السكون بين الحركتين قالوا لو وجب ذلك فاذا فرض انه ما ميت حيثما الى فوق وتلاقت في الجوج بلا ساقط بحيث يماس سطحها سطحه وترجع حينئذ لا محالة فيجب توسط سكون بين حركتها الصاعدة والهابطة وذلك يوجب سكون الجبل واللائم باطل اذ كل عاقل يعلم ان الجبل

لا یقف فی الجوب بمصادمة الحبة فاجاب بان الحبة المرمیة الی فوق عند
 نزول الجبل تنهی حرکتها الی السكون لانقطاع الحركة الصاعدة فی ان . .
 الملاقاة وعدم الهابطة فیها اذا الحركة لا توجد الا فی الزمان ولكنه غیر
 مانع عن حركة الجبل لان سکونها انی ولا یستمر زمانا فانها وان حصل
 فیها الميلان لکنها لیس فی انین متقاربین لیکون ما بینهما زمانا سکون
 بل هبا یتجمعان فی ان الملاقاة لعدم تدفیها الذاتية احدها وهو
 الميل الصاعد وعرضية الآخر وهو الميل الهابط الحاصل فیها من جهة
 الجبل كالحجر المرفوع الی فوق یحس منه الرفع بیلا هابطا هو میل
 الذاتی الطبعی ویحس منه من یضم یدة علیه فی تلك الحالة میل الصاعد
 هو میل العرضی الحاصل له من جهة الرفع وحركة الجبل زمانية ولس
 بینهما ای بیان هذه الحركة التي توجد فی زمانا وذلك السكون الذی
 یوجد فی ان هو میل اذلك الزمان وینصرم بعدة مهانعة هذا خلاصة
 ما ذکره بعضهم لتوجیه هذا البتامة

ترجمہ

ہدایت جس سے ایک شہم دور ہوتا ہے۔ اس سے بعض حکماء نے استدلال کیا
 ہے اس مسئلہ میں کہ دونوں حرکت کے درمیان سکون کا ہونا ضروری نہیں ہے
 بعض حکماء نے کہا ہے کہ اگر یہ ضروری ہوتا تو فرض کیا جائے کہ ایک دانہ اور پھینکا گیا اور اس نے
 فضا میں گرتے ہوئے پہاڑ سے ملاقات کیا اس طرح سے کہ دانہ کی سطح پہاڑ کی سطح سے تماس ہو
 جائے۔ لہذا اس وقت دانہ واپس لوٹے گا تو اس کی حرکت ماعدہ اور حرکت ہابطہ کے درمیان
 سکون کا ہونا ضروری ہے۔ اور دانہ کا سکون دراصل پہاڑ کے سکون کو مستلزم ہے اور لازم یعنی
 سکون جبل ہابطہ باطل ہے اس وجہ سے کہ ہر ایک عقل والا جانتا ہے کہ دانہ کے تصادم سے پہاڑ
 فضا میں نہیں رک سکتا۔

تو اس کا جواب مصنف نے دیا کہ جو دانہ جانب فوق میں پھینکا گیا ہے پہاڑ کے نزول کے
 وقت اس کی حرکت سکون پر منتہی ہوگی حرکت ماعدہ کے ختم ہو جانے کی وجہ سے ان ملاقات میں،
 اور دانہ میں گزرا نہ پائے جانے کی وجہ سے۔ اس لئے کہ حرکت صرف زمانے میں پائی جاتی ہے لیکن
 وہ پہاڑ کی حرکت کے لئے مانع نہیں ہے کیونکہ دانے کا سکون آتی ہے وہ زمانے میں ستم نہیں
 رہ سکتا۔ کیونکہ دانہ اگرچہ اس میں دونوں میل پائے جاتے ہیں لیکن یہ دونوں دو متغیر آفات

میں نہیں ہیں تاکہ دونوں کے درمیان سکون کا زمانہ لازم آئے بلکہ دونوں ان ملاقات میں حرکت ہو گئے ہیں اس لئے کہ دونوں میں منافات نہیں ہے دونوں کی ذات میں۔ اور وہ میل صاعدا اور دوسرا صاعدا کا عارض ہونا ہے یعنی میل باابطہ جو دانہ کو جبل کی جانب سے حاصل ہوا ہے جس طرح وہ پتھر جس کو اوپر کی جانب اٹھایا گیا ہو رافع اس سے میل باابطہ محسوس کرتا ہے یہ اس کا میل ذاتی اور طبعی ہے۔ وہ شخص جو اس حالت میں اس پر ہاتھ رکھے گا وہ اس کا میل صاعدا محسوس کرے گا۔ یہ اس کا عرضی میل ہے جو رافع کی وجہ سے اس کو حاصل ہوا ہے۔ اور جبل کی حرکت زمانی ہے۔ اور ان دونوں کے درمیان یعنی اس حرکت کے درمیان جو زمانے میں پائی جاتی ہے اور اس سکون کے درمیان جو اس آن میں پایا جاتا ہے جو زمانے کی ابتداء ہے اور اس کے بعد ختم ہو جاتا ہے۔ منافات نہیں ہے۔ اس مقام کی توجیہ میں جو بعض لوگوں نے ذکر کیا ہے یہ اس کا خلاصہ ہے۔

تشریح

قولہ بعض الحكماء: مثلاً ابوالبرکات بغدادی اس بات پر استدلال کیا ہے۔
قولہ تخلل السكون: یعنی متن میں جو آن وصولی اور آن لا وصولی کے درمیان

سکون کا زمانہ ثابت کیا ہے یہ صراحت نہیں ہے۔
قولہ لا وجب ذلك: تو ایک بہت بڑا اثر میں لازم آئے گا جس کو شارح ان نکتوں میں بیان کرنا چاہتے ہیں۔

قولہ فاجاب بان الحبة: شارح فیومیذی اس پر اعتراض وارد کرتے ہیں کہ اگر دانہ اوپر کی طرف پھینکا جائے اور اوپر سے پہاڑ کی جانب نازح ہوا تو دانہ اوپر پہاڑ سے ملاقات کی صورت میں پہاڑ میں سکون لازم آتا ہے۔ یہ محل اعتراض ہے۔
قولہ لا نقطاع الحركة: اس کی وجہ ملاقات نہیں ہے۔ بلکہ یہ ہے کہ دانہ کے صعود الی الفوق کی حرکت منقطع ہو جائے گی۔

قولہ مدام الهابط: اور چونکہ نزول کی قوت دانہ میں نہیں ہے ان وجوہ سے دانہ میں سکون آئیگا
قولہ الا فی الزمان: لہذا ان ملاقات میں دانہ کے اندر قوت باابطہ بالکل موجود نہیں ہے اس لئے دانہ میں سکون ہوگا۔

قولہ مانع عن حرکتہ الجبل: اوپر مصنف نے بیان کیا تھا کہ دانہ کے سکون سے جبل باابطہ میں سکون لازم آتا ہے۔ شارح اس کا رد کرتے ہیں

واقول فیہ بحث اذ المراد بالمیل العرضی ما لا یقوم بالمتحرک بل بہا یجاورہ
ویقاسانہ علی قیاس الحركة العرضیة وللخصم ان یقول ان المیل الہابط

للحبة ليس من هذا القبيل والفرق بينه وبين الميل الصاعد للحجر المرفوع
بين وقد يجاب ايضا بان الحبة لا تها من الجبل بل اذا وصلت رايحه اليها
فالتفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فذلك الذي ذكرتم من
تلاقيها فرض محال ويجوز مستلزما للمحال الذي هو وقوف الجبل و
بان وقوف الجبل في الجو غير مستحيل بن مستبعد لكن الضرر وضرر
الطبيعة تقتضي امورا يستبعد العقل كما في الخلاء،

ترجمہ

بعض نے جو ذکر کیا ہے اس میں مجھ کو اعتراض ہے اس لئے کہ میل عرضی سے
مراد وہ ہے جو متحرک ملے ساتھ قائم نہ ہو بلکہ قائم ہو اس کے ساتھ جو محال اور
مقارن ہو جس طرح حرکت عرضی میں ہوتا ہے۔ اور مقابل کے لئے اجازت ہے کہ وہ کہے کہ جب
کامیل بابط اس قبیل سے نہیں ہے۔ اور اس کے اور میل صاعد کے درمیان فرق جو مرثعہ میں
واضح ہے۔ اور نیز جواب دیا گیا ہے کہ دانہ جبل سے محال ہی نہیں ہو سکتا بلکہ جب میل کی ہو اس
تک پہنچے گی تو رک جائے گا پھر واپس آجائے گی جبل کے اس کے پاس پہنچنے سے پہلے ہی،
یہی وہ ہے جس کو تم نے دونوں کی تلاقی کہا ہے یہ ایک محال کا فرض کر لینا ہے اور اس محال کا
دوسرے محال کو مستلزم ہونا جائز ہے اور وہ وقوف جبل ہے۔ اور نیز پہاڑ کا فضا میں وقوف
کنا محال نہیں بلکہ مستبعد ہے لہذا ضرورت طبعیہ ایسے امور کا تقاضہ کرتی ہیں کہ جن کو عقل خلا
میں مستبعد مانتی ہے۔

تشریح

تولا نیاہ بحثہ : بعض نے جو کہا ہے جس کو شاعر نے اوپر اجاب کے
عنوان سے بیان کیا ہے اس میں بحث ہے۔
تولا فومن محال : جس کو تم نے اپنے استدلال میں پہاڑ سے چھو جانا فرض کر لیا ہے۔
تولا قبل الوصول الى الجبل : جو پہاڑ کی حرکت کی تیزی اور بھاری ہونے کی وجہ سے پہاڑ سے
بہت پہلے دانہ مذکورہ پہنچا جائے گی۔
تولا وهو وقوف الجبل : ظاہر ہے کہ محال ہے مگر یہ ایک محال چیز فرض کرنے سے لازم آیا
ہے لہذا اجائز ہے۔
تولا يستبعدها العقل مثلا خلا ہی کو لیجئے کہ طبیعیات کی ضرورت میں سے خلا کو محال کہنا
پڑا۔ حالانکہ خلا کا وجود کہنا پڑا۔ مگر شایہ کہ اس کا انکار کرنا پڑا۔

فصل

فی ان الفلک متحرک بالارادة

لان حرکتہ الذاتیة لولم تکن اسرادیة لکانت اما طبعیة او قسریة تالا جائز ان تكون طبعیة لان الحركة الطبعیة هرب عن حالة منافرة وطلب لحالة ملائمة وذلك ای کل من الهرب والطلب فی الحركة المستدیرة محال اما انه لا یکن ان تكون هربا فلان کل نقطة المناسب ان یقال کل وضع یتحرک عنها الجسم بالحركة المستدیرة فحركة عنها توجب الیهاد والهرب عن الشیء بالطبع استحال ان یكون توجهها الیهاد

فصل

اس کے بیان میں کہ فلک متحرک بالارادہ ہے

اس لئے کہ فلک کی حرکت ذاتیہ اگر ارادی نہ ہوگی۔ تو یا طبعی ہوگی یا قسری۔ طبعیہ ہونا جائز نہیں ہے اس لئے کہ حرکت طبعیہ حالت منافرت سے ہرب اختیار کرتی ہے اور مناسب حالت کی طالب ہوتی ہے۔ اور یہ یعنی ہر ایک ہرب و طلب حرکت مستدیروہ میں محال ہے۔ بہر حال یہ دعویٰ کہ ہرب ممکن نہیں ہے تو اس لئے کہ ہر نقطہ مناسب یہ ہے کہ کہا جائے ہر وضع جس سے جسم حرکت مستدیروہ کے ذریعہ حرکت کرتا تو اس کی حرکت اس سے اس کی جانب توجہ کرنا ہے۔ اور طبعاً کسی چیز سے بھاگنا محال ہے کہ وہ مطلوب بن سکے۔

تشریح | قولہ اما طبعیہ: حرکت طبعیہ ہونے کا یہ مطلب ہے کہ حرکت فلک کی اس قوت سے صادر ہوگی جو خارج سے مستفاد نہ ہو نیز اس کو شعور نہ ہو اور حرکت قسریہ فلک کی وہ حرکت ہے جو اس قوت سے فلک کو حاصل ہے جو فلک سے خارج ہے۔ اور فلک کی حرکت ارادیہ وہ حرکت ہے جو فلک کی قوت سے حاصل ہے اور خارج سے مستفاد نہ ہو۔ نیز یہ کہ اس کو شعور نہ ہو۔

قولہ فی الحركة المستدیروہ محال: کیونکہ فلک حرکت علی الاستدارہ کرتا ہے لہذا ایک حالت سے ہرب اور دوسرے حالت کی طلعت بھی اس کے لئے محال ہے۔

قولہ فلان کل نقطۃ : شارح کا کہنا ہے کہ نقطہ فلک میں فرض فارض کے بعد حاصل ہوتا ہے اور وضع فلک کو بالفعل حاصل ہے لہذا مناسب یہ ہے کہ فلان کل وضع کہتے۔
 قولہ توجہ الیہا : اس وجہ سے کہ جب فلک گول ہے تو جس مقام کو ترک کیا ہے گویا اس وقت اس مقام کی طرف رجوع کر رہا ہے۔
 قولہ ان یکون توجہا الیہا : کیونکہ اگر طلب کرے گا طبعاً تو اس سے ہر ب طبعاً درست نہ ہوگا کیونکہ یہ لازم آئے گا کہ شے واحد طبعاً اس کی طالب بھی ہے اور اس سے اعراض بھی کر رہی ہے اور یہ باطل ہے۔

فان قلت لو کان ترک کل وضع فی الحركة المستدیرة عین التوجہ المذکور
 الوضع لاستحالة کون حركة الفلک امرادية ایضاً والادکان ذلك الوضع
 مراد او غیر مراد فی حالة واحداة قلت یجوز ذلك من جهتين فان
 الحركة اذا کان له شعور جانان یختلف اعراضه بخلاف ما اذا کان
 علیم الشعور اذ لا یتصور هناك اختلاف الجهات والاعراض وههنا
 بحث لانا لان سلم ان ترک کل وضع هو التوجہ الی ذلك الوضع بل
 انی مثله ضرورة انعدام ذلك الوضع وامتناع اعادة المعدوم،

ترجمہ

تو اگر اعراض کر و تم کہ حرکت مستدیرہ میں ہر وضع کو ترک کرنا بعینہ اس وضع
 کی جانب توجہ کرنا ہے لہذا فلک کی حرکت کا ارادہ ہونا محال ہے نیز، ورنہ
 لازم آئے گا کہ یہی وضع مراد بھی ہے اور غیر مراد بھی ہے لیکن ہی حالت میں۔ تو میں جواب دوں گا
 کہ یہ جائز ہے دو وجہ سے اس لئے کہ مبداء حرکت میں اگر شعور ہے تو جائز ہے کہ اس کی اعراض۔۔
 مختلف ہوں۔ بخلاف اس کے کہ وہ عدم الشعور ہو۔ کیونکہ عدم الشعور میں اعراض و جہات کا
 اختلاف نہیں پایا جاسکتا۔ یہاں پر ایک دوسرا اعراض بھی ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ ہر وضع کو ترک
 کرنا بعینہ اس وضع کی جانب توجہ کرنا ہے بلکہ توجہ اس کے مثل کی طرف ہوتی ہے۔ کیونکہ بجاہت
 وہ وضع تو معلوم ہوگئی اور یہ بھی بدیہی ہے کہ معدوم کا اعادہ محال ہے۔
 تشریح :۔ قولہ قلت : کہ فلک کی حرکت ارادی میں یہ جائز ہے کہ ایک ہی وضع مراد بھی
 ہو اور غیر مراد بھی ہو۔ دو جہت سے۔ ایک جہت سے تو وضع مراد ہو دوسری جہت سے وہی وضع
 سے غیر مراد ہو۔

قولہ انعدام ذلك الوضع: اور اب جس وضع کو وہ طلب کر رہا ہے وہ وضع اس کے علاوہ ایک دوسری وضع ہے۔

واما انہا لیست طالبتہ بل طلبا لحالة ملائمة فلان کل وضع یتحرک الیہما
الجسم بحركة المستدیرة فحركة الیہ ہر بہ عنہ والتوجه الی الشیء
بالطبع استحالی ان یكون ہر با عنہ ولان الطبيعة اذا وصلت الجسم
بالحركة الی الحالة المطلوبة اسکنته قبل ان یلزم ذلك اذا كانت الحالة
المطلوبة امرا و امرا و الحركة یتوسل بہا الیہ و اما اذا کان المطلوب بانطبع
نفس الحركة فلا وقد یجاب بان الحركة لیست مطلوبة لذاتہا بل لغيرہا
فانہا لذاتہا تقفنی التادی الی الغير فیکون المطلوب ذلك الغير و يمكن ان
یقال لا یلزم السكون الا اذا لم یستعد الفلك بواسطة نیل الحالة المطلوبة
لا مریاد حالة اخرى و ہلم جری الی غیر النہایة حتی کلہا حصلت لہ حالة
مطلوبة یستعد لحالة اخرى یطلبہا فلن ذلك یتحرک ذاتہا والمستدیر
الفلكیة لیست كذلك

ترجمہ

اور بہر حال یہ دعویٰ کہ حرکت مستدیرہ طالب نہیں ہوتی تو وہ طلب کرنا ہوتا
ہے مناسب حال کو، کیونکہ ہر وہ وضع جس کی طرف متحرک جسم اپنی حرکت مستدیرہ

کے ذریعہ حرکت کرتا ہے تو اس کی حرکت اس کی طرف اسی سے ہر بہ ہوتا ہے اور شے کی طرف
طبعاً توجہ محال ہے اس سے بھاگا جانا۔ اس سے کہ طبیعت نے جب جسم کو حرکت کے ذریعہ
حالت مطلوبہ تک پہنچا دیا تو اس کو ساکن کر دے گی۔ کہا گیا ہے کہ یہ اس وقت لازم آتا ہے
جبکہ امر مطلوب حرکت کے سوا کوئی دوسری چیز ہو جس کی طرف حرکت کے وسیلے سے جانا چاہتا
ہو۔ اور بہر حال جب کہ طبعاً نفس حرکت ہی مقصد ہو تو سکون کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اور اس
کا جواب دیا جاتا ہے کہ طبیعت فلک کے لئے حرکت بذاتہ مطلوب نہیں ہے بلکہ مطلوب غیرہ ہے۔
اس لئے کہ وہ لذاتہ تادی الی غیر کا تقاضا کرتا ہے تو دراصل مطلوب غیر ہوا،

اور ممکن ہے کہ اس کا رد کیا جائے کہ سکون لازم نہیں آتا لیکن اس صورت میں مطلوبہ
حالت کے پالنے کے واسطے سے فلک دوسری حالت کے طلب کرنے کے لئے مستعد نہ
ہو اور اسی طرف غیر نہایت تک سلسلہ قائم کر لیجئے۔ حتیٰ کہ جب کبھی بھی فلک کو حالت مطلوبہ حاصل
ہوگی تو وہ دوسرے حالت کے لئے جو کہ مطلوب ہے مستعد ہو جائیگا۔ اور

اشرف | اسی وجہ سے وہ دائماً حرکت کرتا ہے۔ اور فلک کی حرکت مستدیرہ اس طرح پر نہیں ہے۔
 قولہ اسکنتی: کیونکہ جب طبیعیہ جسم فلکی کو حرکت مستدیرہ کے ذریعہ حالت
 مطلوبہ تک پہنچا دیگی۔ تو اس کو سکون دے گی۔ اور اگر سکون عطا نہ
 کرے گی تو لازم آئے گا کہ محرک نے جسم کو اس کے طبعی مقام تک نہیں پہنچایا۔
 قولہ قیل: اس اشتراض کا تعلق مصنف کے قول اسکنتی سے ہے۔

قولہ تادی الی النیر: یعنی حرکت جسم متحرک کو حرکت کے ذریعہ غیر تک پہنچاتی ہے۔
 قولہ ذلک الغیر: یعنی حرکت جسم متحرک پہنچا جائے گا تو سکون لازم بہر حال آئے گا۔
 قولہ غیر النہایت: قد یجاب الخ میں دونوں حرکتوں کے درمیان سکون کو ثابت کیا ہے۔ اور
 اب یکن ان یقال سے سکون کے ثبوت کی نفی کرتے ہیں۔

مطلب یہ ہے کہ فلک میں دونوں حرکتوں کے درمیان سکون اس وقت لازم آسکتا ہے جب
 فلک اگلی حالت کے لئے استعداد نہ رکھتا ہو۔ اور جب حالت مطلوبہ اس کو حاصل ہو جائے گی تو
 اگلی حالت کے لئے مستعد ہو جائے گا اس لئے درمیان میں سکون کی نوبت نہیں آئے گی۔ اسی
 طرح یہ سلسلہ لانیہایت تک چلے گا۔

قولہ یخبرنا: اور جب امر خدا لاحق ہو جائے گا تو اس کے باوجود کہ حالت ملائمہ مطلوبہ
 اس کو حاصل ہوگی مگر امر خدا کے ذریعہ عاجز ہو کر فنا ہو جائے گا۔ فلاسفہ اسباب پر بحث کر کے
 حرکت فلک کو دائمی کہتے ہیں۔ اور اسلام مسبب الاسباب کے امر کے تحت عالم کو فانی
 اور عبادت کہتا ہے۔

ولاجاز ان تكون تسریة لان القسری علی خلاف میل یقتضیہ الطبع
 فحیث لا طبع لا قسری فیہ بحث اذ لا یزہ من عدم کون حرکتہ المستدیر
 طبعیہ ان لا یكون میل طباعی مخالف لہذا المعرفۃ،

ترجمہ | اور فلک کی حرکت کا قسری ہونا جائز نہیں ہے کیونکہ قسری اس میں کے
 خلاف ہوتا ہے جس کا تقاضا طبیعت کرتی ہے لہذا جس جگہ طبیعت نہیں ہے
 وہاں قسری نہیں پایا جائے گا۔ اور اس میں بحث ہے کیونکہ لازم نہیں آتا فلک کی حرکت
 مستدیرہ طبعی نہ ہونے سے کہ اس میں میل طباعی بھی نہ پایا جائے جو اس حرکت کے مخالف ہو

تشریح

قولا یقتضیہ: یعنی قوت قسری طبعی میل کے تقاضے کے خلاف حرکت کرنا ہے۔

قولا دلا قس: وہاں قوت قاسرہ کے اثر گیند کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا

قولا معانت لہذا: حرکت: میل طبعی وہ قوت ہے جو جسم میں موجود ہو مگر اس کو شعور نہ ہو۔ میل طبعی وہ قوت جو جسم کے اندر موجود ہو۔ مگر اس سے عام ہو کہ اس میں شعور ہے یا نہیں۔ میل طبعی خاص ہے اور میل طبعی اس کے مقابلے میں عام ہے اور خاص کی نفی سے عام کی نفی لازم نہیں آیا کرتی۔ جیسا کہ انسان سے انسان کی نفی ہوتی ہے مگر حیوان کی نفی نہیں ہوتی۔ کیونکہ انسان فرس و غنم وغیرہ پر بھی صادق آتا ہے اور یہ حیوان ہیں۔ لہذا ممکن ہے خاص نہ پایا جائے یعنی میل طبعی، مگر اس میل طبعی کے نہ پائے جانے کی نفی نہیں ہو سکتی۔ اس لئے ممکن ہے فلک میں میل طبعی ایسا موجود ہو تو حرکت فلک کے دائمی ہونیکا مقتضی ہو۔

فصل

فی ان القوة المحركة للفلک يجب ان تكون مجردة عن المادّة

لان القوة المحركة للفلک تقوی علی افعال ای دورات غیر متناہیة بحسب العدة ولا شی من القوی الجسمانیة المتشابهة الحالة فی الجسم البسیط المنقسمة بانقسامه كذلك فالمحركة للفلک لیست قوة جسمانیة وانما قلنا ان القوة الجسمانیة البدنیة لا تقوی علی تحریکات غیر متناہیة لان کل قوة جسمانیة ذکرناها اقوی قابلة بتجزی الجسم للجزی الی اجزاء کل منها قوة والجزء ای کل جزء منها بالنسبة الی جزء الجسم لبقوی علی شی نسبتہ الی الکل القوة بالنسبة الی کل الجسم كنسبة جزء الجسم الی کلہ

فصل

اس بیان میں کہ قوت محرکہ فلک کے لئے واجباً کہ مجرد عن المادہ ہو

کیونکہ فلک کی قوت محرکہ ایسے افعال پر قادر ہوتی ہے یعنی دور پر جو غیر متناہیہ ہوتے ہیں باعتبار عدد کے بھی اور قوی جسمانیہ میں سے کوئی نہ قوت جسمانیہ سے متشابه ہے جو اس جسم میں حلول کئے ہوئے ہوتی ہے جو بسیط ہو۔ اور وہ قوت جسم کی تقسیم سے منقسم ہو جاتی ہے ایسی نہیں ہے۔ لہذا

نتیجہ یہ نکلا کہ اس قوت مجرکہ فلک کی قوت جسمانیہ نہیں ہے۔ اور ہم نے کہا ہے کہ قوت جسمانیہ مذکورہ غیر متناہیہ تحریکات کی قوت نہیں رکھتی اس لئے کہ ہر قوت جسمانی جس کا ذکر ہم نے ابھی کیا ہے پس وہ قبول کرنا ہوتی ہے جسم کی تجزی سے تجزی کو ان اجزائی طرف کہ ہر جز ایک قوت ہے اور جز یعنی اس کا ہر جزہ جزہ جسم کی نسبت سے قوت رکھتا ہے ایسی چیز پر کہ اس کی نسبت کل قوت کے اثر کی طرف بہ نسبت کل جسم کے وہی ہے جو ہر جسم کی نسبت کل جسم کے ساتھ ہے۔

تشریح قولہ نفس؛ اس نفس میں یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے کہ فلک کی قوت مجرکہ مجرد عن المادہ ہے اس سے پہلے والی نفس میں فلک کی حرکت کو ارادی ہونا بیان کیا ہے۔ اس نفس میں قوت مجرد ہونا ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ فلک میں ایسا نفس ہے جو مادہ سے مجرد ہے اور فلک کے ساتھ اس کا تعلق تدبیر اور مدبر فلک ہونے کا ہے۔ مگر اس محرک سے محرک بعبیان کی مراد ہے۔

قولہ تقویٰ؛ یہ تاثر کے معنی میں ہے۔ یعنی ایسی افعال پر قوت اثر کرتی ہے۔

قولہ لیست؛ لہذا وہ قوت نفس مجردہ کا نام ہے۔

قولہ ذکوناھا؛ بار بار مصنف النبی ذکرنا یاد دہراتے ہیں۔ مفسران کا یہ ہے کہ قوت جسمانیہ سے قوت متشابہ ہماری مراد ہے۔ عام قوت جسمانی مراد نہیں ہے۔

قولہ قابلیت؛ جس طرح جسم جزہ میں تقسیم ہو جاتا ہے یہ قوت بھی تقسیم ہو جاتی ہے۔

قولہ کل منھا قوۃ؛ اور اگر اجزائی قوت تقسیم نہ کریں گے تو خرابی یہ لازم آئے گی کہ اس کے جز اور

کل میں فرق ہو جائے گا نام میں بھی اور وصف میں بھی، جس طرح پانی پورے دریا کا پانی ہے۔ یعنی کلی اور ایک قطرہ بھی پانی ہے یعنی جزر، اور تاثیر بھی ایک ہے۔ اسی طرح اس قوت کے کلی اور جزر میں بھی نام و کام میں اتحاد پایا جانا چاہئے۔

قولہ کنسبۃ جزء؛ مطلب یہ ہے کہ اگر یہ جزر قوت مجموعہ قوت کا دسواں حصہ ہے تو جس جزر میں یہ

قوت ہے وہ جزر بھی پورے جسم کا دسواں حصہ ہونا چاہئے جو تناسب جزر قوت اور کل قوت میں پایا جائے وہ وہی ہو جو تناسب جزر جسم اور کل جسم کے درمیان پایا جاتا ہے۔

والجملة تقوی علی مجموع تلك الاشياء والادکان الجزء ای جزء القوة بالنسبة الی جزء الجسم مساویاً للکل ای کل القوة بالنسبة الی کل الجسم او اکثر منه فی التأثير هذا خلف اذ لا تفاوت بین الجسمین البسطين المتفاوتین صغراً وکبراً فی قبول الحركة الا باعتبار قوتین حلتا فیہما

ناذا قطع النظر عن القوتين كان الجسمان متساويين في قبول الحركة
ولم يكن لزيادة قدام الجسم اثر فلا تفاوت هناك الا في المحركين
فيجب التفاوت في الحركتين على نسبة تفاوتهما،

ترجمہ

اور مجموعہ قوت ان آثار کے مجموعہ پر قادر ہوتی ہے۔ ورنہ البتہ ہر جزر یعنی قوت
کا جزر جسم کے جزر کی بہ نسبت کل کے مساوی ہو گا۔ یعنی کل قوت بہ نسبت کل
جسم کے تاثیر میں، اور یہ خلاف واقع ہے۔ اس لئے کہ دو جسم بسیط میں کوئی فرق نہیں ہوتا، جو
دونوں کہ چھوٹائی اور بڑائی میں مختلف اور متفاوت ہوں حرکت کے قبول کرنے میں، لیکن اس
قوت کی وجہ سے کہ جو قوت ان جسموں میں حلول کے ہوئے ہوتی ہے۔ پس جب دونوں قوتوں
سے قطع نظر کر لیا جائے تو دونوں جسم حرکت کے قبول کرنے میں مساوی ہوں گے۔ اور زیادتی
جسم کا اس میں کوئی اثر نہ ہو گا۔ لہذا یہاں کوئی تفاوت نہیں لیکن دونوں کے محرکوں میں پس وجہ
سے تفاوت دونوں حرکتوں میں دونوں کے تفاوت کے مطابق،

تشریح

قولہ هذا خلف؛ کیونکہ اس میں ضعیف کی مساوات قوی کے ساتھ قوی سے
زائد کے ساتھ لازم آتی ہے۔

اگر قوت کے جزر کے افعال اور آثار میں وہ نسبت جو قوت کے جزر اور کل میں ہے مثلاً ایک اور دوس
کی نسبت سے، یہ نہ ہو، تو اس کی متعدد صورت ہے۔

(۱) جزر قوت بالکل افعال و آثار پر قادر نہ ہو۔ اور کل قوت میں افعال و آثار پر قادر نہ ہو
تو یہ دونوں صورتیں ظاہر البطلان ہیں۔ کیونکہ اگر اس سے افعال و آثار اگر صادر نہیں ہوتے ہیں
تو وہ قوت ہی نہیں ہے۔ حالانکہ اس کو قوت فرض کی ہے۔ لہذا خلاف معروض کے باعث باطل
ہے۔ چونکہ یہ دونوں صورتیں بالکل ظاہر تھیں۔ اس لئے شارح نے ان کو ذکر نہیں کیا۔

(۲) جزر قوت کل قوت کے افعال و آثار پر قادر ہو۔ اس احتمال کو ماتن نے بیان کیا۔

(۳) جزر قوت کل قوت کے افعال و آثار کے مقابلے میں زائد افعال و آثار پر قادر ہو، اسے
شارح نے ذکر کیا کہ جزر کل سے بڑھ جائے۔ یہ سب احتمال ہے اور سب باطل ہیں۔ لہذا نتیجہ یہ نکلا
کہ جو نسبت جزر قوت اور کل قوت میں ہوگی وہی نسبت ان کے افعال و آثار میں بھی ہوگی۔
قولہ فی الصنف؛ اور دونوں قوت مانعہ سے خالی ہوں۔

قولہ فی قبول الحركة؛ اس وجہ سے کہ جسم بسیط بحیثیت جسم بسیط کے نہ حرکت کا تقاضہ کرتا
ہے اور نہ سکون کا۔ اس لئے اگر دونوں جسم میں چھوٹے بڑے کا فرق ہے تو حرکت کے قبول کرنے

میں کوئی فرق اور تفاوت نہیں ہوگا۔ ہاں قوت محرکہ کی وجہ سے فرق مزور واقع ہو سکتا ہے۔
 قولہ الجسمات: بسیط جو صغرو کبر میں ایک دوسرے سے متفاوت ہے۔
 قولہ علی نسبتہ: یعنی اگر قوت میں ایک اور دوسری کی نسبت سے تو یہی نسبت حرکتوں میں بھی
 پائی جائے گی۔ اور اگر تفاوت پانچ اور دس کا ہے تو یہی نسبت ان کی حرکتوں میں بھی پایا جاتا
 ہے وغیرہ، لہذا معلوم ہوا کہ دونوں میں مساوات باطل ہے۔

ومتی كان كذلك فالمجموع اى القوة كلها لا تقوى على غير المتناهي لان
 الجزء منها امان يقوى على جملة متناهية من مبداء معين او على
 جملة غير متناهية والثانى باطل اذا المجموع يقوى من ذلك المبداء
 على ما هو من ائد فيلزم الزيادة على المتناهي المتسق النظام هذا خلف
 قيل لعله انما قيد غير المتناهي بالمتسق النظام لان الزيادة على غير
 المتناهي اذا لم يكن الانتظام متسقا غير مستحصلة كالشهور والسنين
 الباضية فانها غير متناهيتين مع ان الشهور اكثر من السنين وكذا حكم
 الالوف المتضاعفة والمآت المتضاعفة الى غير النهاية

ترجمہ اور جب ایسا ہے تو مجموع یعنی مجموع قوت غیر متناہیہ پر قدرت نہیں رکھے گی۔
 اس لئے کہ اس کا ایک جزو یا مجموع متناہی پر طاقت رکھے گا مبداء معین سے
 یا جملہ غیر متناہیہ پر، اور ثانی صورت باطل ہے۔ اس لئے کہ مجموع اس مبداء سے قوت رکھتا ہے
 یا ہوز ائد پر۔ پس غیر متناہی متسق النظام پر زیادتی لازم آتی ہے اور یہ خلاف مفروض ہے۔ اور
 کہا گیا ہے کہ رشادیر مصنف نے متسق النظام کی قید غیر متناہی میں اس لئے لگائی ہے کہ غیر متناہی
 پر زیادتی جب کہ وہ متسق النظام نہ ہو، محال نہیں ہے۔ جیسے شہور اور سال ماضیہ۔ پس یہ دونوں
 غیر متناہی ہیں۔ اس کے باوجود کہ مہینہ سالوں سے زائد ہیں۔ یہی حکم الوف متضاعفہ اور مائة متضاعفہ
 الی غیر النہایہ کا بھی ہے۔

تشریح قولہ الزيادة علی غیر: غیر متناہی جہت میں اور یہ وہ جہت ہے جس پر جزو قوت
 طاقت رکھتا ہے۔

قولہ قبل: اس کے قائل شارح قدیم ہیں۔

و توضیحہ ان المراد بكون غير المتناهي متسق النظام ان يكون امتدادا
واحدا متصلا في نفسه ولا يلزم من اتصال الزمان في نفسه اتصال
الشهور والسنين لانها لا يحصلان الا باعتبار العداد العارضين للاجزاء
المفروضة للزمان ولا يبقى حينئذ الاتصال والاتصاق وما قيل من انه
يؤد عليه ما لا يندفع عنه وهو ان الاتصاق حينئذ لا يوجد في اجزاء
الحركة، اقول يمكن دفعه بالمطلوب موقوف على اتصاق الحركة في نفسها
وهو حاصل ولا ينافيه عدم اتصافها باعتبار العداد العارضين للاجزاء
للمفروضه

ترجمہ

اس کی وضاحت یہ ہے کہ غیر متناہی متسق النظام سے مراد یہ ہے کہ امتداد واحد
متصل واحد فی نفسہ ہو۔ اور زمانے کے متصل بنفسہ ہونے سے مہینوں اور

سالوں کا متصل ہونا لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ یہ دونوں نہیں حاصل ہوتے مگر اس عدد سے
جو زمانہ کے اجزاء مفروضہ کو عارض ہوتا ہے۔ اور اس وقت اتصال والاتصاق باقی نہیں رہتا۔
اور وہ جو کہا گیا ہے کہ اسپر وہ اعراض وارد ہوتا ہے کہ جس کو دفع نہیں کیا جاسکتا۔ وہ یہ ہے
کہ اس صورت میں اجزاء حرکت میں بھی اتصال باقی نہ رہے گا۔ تو میں کہوں گا کہ اس کا جواب
مکن ہے بایں طور کہ مطلوب اتصاق حرکت فی نفسہ پر موقوف ہے اور وہ حاصل ہے عدد کے
اجزاء مفروضہ کے اعتبار سے اس کا متسق متصل نہ ہونا اس کے منافی نہیں ہے۔

تشریح

قوله توضیحہ: یہ کلام شارح حرز بانی کے کلام سے اخذ کیا گیا ہے۔
قوله من السنین: یعنی زمانہ امر واحد متصل النظام فی نفسہ اس کے امتداد اور

اتصال میں کسی کا واسطہ درمیان میں نہیں ہے۔ اس کے برخلاف زمانے کے اجزاء میں سے کسی پر
سال اور کسی پر ماہ کا جو اطلاق کیا جاتا ہے یہ عدد کے واسطے سے اجزاء زمانے کو عارض ہوتے
ہیں۔ لہذا سال اور ماہ فی نفسہ متصل واحد اور ممتد نہیں ہیں۔

قوله حينئذ: یعنی جس وقت اس بات کو تسلیم کر لیا گیا کہ زمانے کے اتصال فی نفسہ سے مہینوں
اور سالوں کا متصل ہونا لازم نہیں آتا۔ بلکہ یہ دونوں زمانے کو عدد کے واسطے سے عارض ہوتے
ہیں۔ لہذا سال و ماہ میں اتصاق فی النظام نہیں پایا جاتا تو اس وقت یہ اعراض بلکہ منہج کیا جا
سکتا ہے کہ اس صورت میں تو پھر اجزاء حرکت میں بھی اتصال نہ پایا جائے گا۔ لہذا اجزاء متسق
النظام کے قبیل سے نہ باقی رہیں گے۔

قوله لا ينافيه: کیونکہ دو چیزیں الگ الگ ہیں۔ اول حرکت کا فی نفس متسق النظام ہونا۔ دوم

حرکت میں اجزاء کا فرض کرنا، پھر ان مضر و مفید اجزاء میں عدد کو عارض ہونا فرض کیا جائے۔ ان دونوں چیزوں کے فرض کرنے کے بعد حرکت میں التماس و انتظام باقی نہ رہے گا۔ دونوں باتیں الگ الگ ہیں متسق النظام ہونا باعتبار دات حرکت کے ہے اور متسق النظام نہ ہونا باعتبار فرض اجزاء اور فرض عدد کے ہے۔ دو چیزوں کے دو متضاد حکم شئی واحد لاگو کئے گئے ہیں۔ تو اس میں کوئی منافات نہیں ہے۔ لہذا وہ حرکت جو جس کے لئے زمانہ مقدار ہے وہ فی نفسہ متسق النظام ہے۔ اسی طرح زمانہ فی نفسہ متسق النظام ہے اگر عدد و عارض کی وجہ سے اس کا اتصال و التماس ختم ہو جاتا ہو تو یہ منافات نہیں ہے۔

وقد يقال يمكن ان يكون المراد بالتساق النظام عدم الانقطاع ويعني بالزيادة على غير المتناهي العدايم الانقطاع الزيادة عليه في جهة عدم تماهي وذلك لانهم فيما نحن فيه لفرض وقوع التحريكين من مبداء واحد ويكون هذا القيد احترازا عن الزيادة على غير المتناهي في جهة التناهي فانها غير مستحيلة بل واقعة كسلسلين من الحوادث الغير المتناهية مبتدأتين من مبدئين مختلفين احدهما من يوم و الاخرى من يوم اخر قبل ذلك اليوم او بعدا ،

ترجمہ اور کہا جاتا ہے کہ ممکن ہے کہ مراد متسق النظام سے عدم انقطاع ہے اور غیر متناہی پر زیادتی سے مراد عدم انقطاع سے جانب عدم تناہی میں زیادتی کا قطع نہ ہونا ہے۔ اور جس میں ہم بحث کرتے ہیں اس میں یہ لازم آتا ہے ہمارے فرض کرنے کی وجہ سے مبداء واحد سے دو تحریکوں کا واقع ہونا اور یہ قید متسق النظام احتراز ہوگی جانب تناہی میں غیر متناہی پر زیادتی سے۔ کیونکہ یہ محال ہے نہیں، بلکہ واقع ہے۔ جیسے دو سلسلے غیر متناہی حوادث کے جو کہ دو مختلف مبدؤں سے شروع ہوتے ہوں۔ دونوں میں سے ایک یوم سے اور دوسرا سلسلہ یوم آخر سے جو اس یوم سے ایک دن پہلے یا بعد میں ہو۔

مشریح قولہ فيما نحن فيه: یعنی زیادتی جانب غیر متناہی میں لازم آتی ہے اس مسئلے کہ جس میں ہم بحث کر رہے ہیں یعنی فنک کی حرکت میں،

قولہ لفرض وقوع: دو تحریکوں سے مراد وہ جو مجموعہ قوت پر قادر ہے اور وہ جس پر جزر قوت قادر ہے قولہ او بعدا: یعنی حوادث غیر متناہیہ کے دو سلسلے فرض کئے جائیں اور دو مختلف مبداء سے

فرمن کئے جائیں اول سلسلہ یوم سے شروع کیا جائے اور دوسرا یوم آخر سے پہلے ہو یا اس یوم سے بعد میں ہو تو ان دونوں سلسلوں میں جانب عدم تنہا ہی میں اضافہ محال ہے مگر جانب مبدائی میں اضافہ جائز ہے۔

والدلیل علی هذا ان المصنف لم يذكر كون الزيادة في جهة عدم التناهي ولا بد من ذكره لها ذكرنا ان الزيادة بدو ونه غير مستحيلة واما الاتساق بمعنى الاتصال وان كان واجب الذکر ايضا لعدم الاستحالة بدو ونه الا ان المصنف ترك ذكره نظروا في الحركة اقول زيادة غير متناهية على غير متناهية انما يستحيل اذا كانا امتدادين مبدئيهما واحدا فان لم يكونا امتدادين كما عدد الشهور والسنين اولم يكن مبدئيهما واحدا كما اذا اعتبر خط غير متناهية مبدئية وسط خط كذلك فلا استحالة في الزيادة البذكرة ولا يبعد ان يكون قوله المنتسق النظام اشارة الى هذين القيدين وقد يقال لا نسلم ان التفاوت واقع في الطرفين المقابل للمبدأ المفروض حتى يلزم المحال لم لا يجوز ان يقع التفاوت في الخلال لاختلاف الحركتين في السرعة والبطوة

ترجمہ

اور اس پر دلیل یہ ہے کہ مصنف نے زیادتی جانب عدم تنہا ہی کی قید کا ذکر نہیں فرمایا ہے۔ حالانکہ اس کا ذکر کرنا ضروری تھا۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے کہ زیادتی اس کے بغیر محال نہیں ہے۔ اور بہر حال اتساق بمعنی اتصال نیز واجب الذکر تھا۔ کیونکہ اس کے بغیر زیادتی محال نہیں ہوتی۔ لیکن مصنف نے اس کے ظاہر ہونے کی وجہ سے ذکر کو ترک فرما دیا ہے۔ میں کہتا ہوں غیر تنہا ہی پر غیر تنہا ہی کی زیادتی محال ہے جب کہ وہ دو ایسے امتداد ہوں جن کا مبدئ ایک ہو جس طرح کہ ایک خط غیر تنہا ہی کا اعتبار کیا جائے جس کا مبدئ خط غیر تنہا ہی کا وسط ہو۔ تو مذکورہ زیادتی میں کوئی استعمال نہیں ہے اور بعید نہیں ہے کہ مصنف کا قول منتسق النظام انہیں دونوں قیدوں کی طرف اشارہ ہو۔

اور کہا جاتا ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے زیادتی مبدئ مفروض کے طرف مقابل میں زیادتی پائی جاتی ہے تاکہ محال لازم آئے۔ ایسا اس لئے ممکن نہیں کہ تفاوت درمیان میں واقع ہو کیونکہ دونوں ..

حرکتیں سرعت اور بطور میں مختلف ہیں۔

تشریح

قولہ غیر مستفیضة: یعنی زیادتی کا محال ہونا اس قید کے ساتھ مفید ہے کہ زیادتی جہت عدم تناہی میں کی جائے۔ لیکن اگر غیر تناہی سلسلہ کے مبداء میں زیادتی کی جائے تو وہ ممکن ہے محال نہیں ہے۔

قولہ اما الاتاق: یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر لفظ اتاق سے عدم انقطاع کے معنی مراد لے جائیں گے تو پھر اتاق کے معنی اتعال کے نہیں لے جاسکتے۔ حالانکہ اتاق کے معنی اتعال کے لینا ضروری ہیں۔ کیونکہ اگر اتعال کے معنی نہ مراد لے جائیں تو محال لازم نہ آئے گا۔ اسی اعتراض کا شارح جواب دیتے ہیں۔

قولہ کا عدد الشہور: کہ ان دونوں کا سلسلہ ایک ہی ہوا کرتا ہے۔

قولہ ولا یبعد: شارح مصنف کی طرف سے تاویل کرتے ہیں۔

قولہ لاختلاف الحركات: یعنی اس جسم کی حرکت جس میں کل قوت ہے اور جز جسم کی حرکت جس میں کل قوت کا جز رہا یا جاتا ہے۔

فعلم ان الجزء يقوى على جملة متناهية والجزء الآخر مثله فالجسم لا يقوى على غير المتناهى لان انضمام المتناهى الى المتناهى بمرات متناهية لا يوجب اللاتناهى وانما كانت مرات الانضمام متناهية لان القسمة الخارجية الممكنة للجسم متناهية وما قيل من ان الجسم قابل للقسمة الى غير النهاية فقد سبق تحقيقه على وجه لا ينافى ما ذكرناه، فثبت ان كل ما يقوى عليه القوة الجسمانية من الحركات فهو متناهى

ترجمہ

پس معلوم ہوا کہ جزر جملة متناہیہ پر قادر ہے اور دوسرا جزر بھی اسی طرح جسم متناہی کی طاقت رکھتا ہے۔ لہذا پس ان مجموع غیر متناہی پر طاقت نہیں رکھ سکتا۔ کیونکہ ایک متناہی کا انضمام دوسرے متناہی کے ساتھ متناہی مراتب کے ذریعہ لاتناہی کو واجب نہیں کرتا اور انضمام کے مراتب متناہی ہیں کیونکہ جسم کی تقسیم خارجی ممکنہ متناہی میں ہے اور وہ جو کہا گیا ہے کہ جسم تقسیم کو لای نہایہ قبول کرتا ہے تو اس کی پوری تحقیق اس طور پر گذر چکی ہے جو ہمارے اس بیان کے منافی نہیں ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ قوت جسمانیہ جس پر قادر

ہے، حرکات میں سے تو وہ سب متناہی ہیں

تو لا یوجب : یعنی جب متناہی متناہی سے ضم ہو اور انضمام بھی متناہی مراتب میں پایا جائے تو اس کا مجموعہ بھی متناہی ہی ہوگا غیر متناہی نہیں ہو سکتا۔

شرح

تو لا متناہیۃ : اور جب انضمام کے مراتب متناہی ہیں تو اس تقسیم کے بعد جو آثار اور قوت اجزاء کی ہوگی وہ بھی تقسیم کی طرح متناہی قوت ہوگی۔

تو لا لابنائیہ : سابق میں تقسیم لای الی النہایہ سے مراد وہاں عقلاً، فرضاً تھی جس کے لئے خارج میں اجزاء کا وجود ضروری نہیں تھا، بلکہ خارج میں جو اجزاء تقسیم کے بعد برآمد ہوں گے ان کے بقدر جسم متناہی ہوں گے اس لئے اس جگہ میں اور سابق میں کوئی منافات نہیں ہے۔ اور بات طے شدہ یہی نکلی کہ جسم کی تقسیم خارجی سے پیدا شدہ اجزاء متناہی ہوں گے۔ اور انہیں کے مطابق ان کے آثار بھی اور قوت بھی ہوگی۔

تو لا وہو متناہ : پس ثابت ہو گیا ہے کہ قوت جسمانیہ جن حرکتوں پر قادر ہوگی وہ سب متناہی ہوں گی۔

فصل

فی ان المحرک القریب ای بلا واسطۃ محرک اخر للفلک تو لا جسمانیہ
نسبتہا الی الفلک کنسبۃ الخیال الینا فی ان کلامنا محل امر تسام
الصورة الجزئیة الا ان الخیال مختص بالذماغ وہی ساریۃ فی
جرم الفلک لبساطتہ وعدم راجحان بعض اجزائہ علی بعض فی المحلیۃ
وتسبی نفسا منطبقۃ واعلم انہم اختلفوا فی محرکات الافلاک الجزئیۃ
للكواکب السبعۃ السیارة فن ذهب فریق الی ان کل کواکب منہا
یانزل مع افلاکہ منزلة حیوان واحد ذونفس واحدۃ تتعلق
بالکواکب اولاً وتعلقها بافلاکہ بواسطة الكواکب بعد ذلك كما
يتعلق نفس الحيوان بقلبه اولاً وباعضائه الباقية بعد ذلك
بتوسطه فالقوة المحركة منبثثة عن الكواکب الذی هو كالقلب فی
افلاکہ التي هي كالجوارح والاعضاء الباقية وعلى هذا يكون النفوس
الفلکیۃ تسعاً اثناً للفلک الاعظم وثلث البروج وسبع للسيارات
وافلاکہا

فصل

اس بات کے بیان میں کہ محرک قریب یعنی بلا واسطہ : سرے محرک کے فلک کے لئے قوت جسمانیہ ہے جس کی نسبت فلک کی طرف وہی ہے جو نسبت خیال کی انسان کی طرف ہے اس بارہ میں کہ دونوں صورت جزئیہ کے مرکب ہونے کا محل ہے۔ لیکن خیال صرف دماغ کے ساتھ خاص ہے اور وہ جرم فلک میں سرایت کے لئے ہے فلک کے بسیط ہونے اور ایک جزر دوسرے جز سے لانج نہ ہونے کی وجہ سے محل ہوتے ہیں اس کا نام نفس منطبعہ رکھا جاتا ہے اور جان لو کہ فلاسفہ نے افلاک کی حرکات جزئیہ میں اختلاف کیا ہے یعنی کوکب سیارہ کی حرکات ہیں۔ تو ایک فریق اس طرف گیا ہے کہ ہر کوکب ان ساتوں میں سے اپنے فلک کے ساتھ قائم مقام حیوان واحد نفس واحد والا ہے۔ نفس اول کوکب کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور اس کا تعلق کوکب کے افلاک کے ساتھ کوکب کے واسطے سے ہوتا ہے کوکب کے ساتھ متعلق ہونے کے بعد جس طرح حیوان کا نفس اول اپنے قلب سے نفس کرتا ہے اور باقی اعضاء سے اس کے بعد اس کے واسطے سے۔ پس وہ قوت جو محرک کوکب سے نکلتی ہے جو کہ قلب کے مانند ہے حیوان میں، اپنے ان افلاک میں کہ جو جوارح اور اعضاء باقیہ کے مانند ہیں۔ اور اس بنا پر نفوس فیکمہ نہیں۔ دو فلک اعظم، اور فلک بروج کے، اور سات کوکب سیارہ کے اور ان کے افلاک کے

شرح قولہ فصل : جب مصنف یہ ثابت کر چکے کہ فلک کی حرکت ارادی کا مبداء نفس مجردہ ہے جو کلی ارادی والا ہے تو پھر یہ چاہا کہ یہ بین کریں کہ فلک سے ان حرکات کا صدور کے لئے نفس مجردہ کی قوت کافی نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ دوسری قوت کی بھی ضرورت ہے اور وہ قوت جسمانیہ ہے۔

قولہ امر تمام الصورة : قوت خیالیہ جو ہمارے نفوس میں اور وہ قوت جسمانیہ جو فلک میں ہے دونوں میں مشابہت اس طور پر ہے جو آگے مصنف کے بیان کیا ہے۔

قولہ عدم ما جحان : اس لئے قوت جسمانیہ سارے جرم فلک پر پھیلی ہوئی ہوتی ہے۔

قولہ اعلم : مسئلہ یہ ہے کہ فلک میں جزئی حرکات اور کوکب کا باہم کیا تعلق ہے۔

قولہ ذو نفس واحدة : گو یا حیوان میں جو درجہ نفس کا ہے وہی درجہ فلک میں کوکب کا ہے۔

قولہ فی افلاکہ : یعنی کوکب اپنے فلک کے لئے ویسے ہی ہے جیسے قلب حیوان کے لئے۔

قولہ افلاکہا : اس بنا پر کہ ہر کوکب اپنے فلک جزئی کے ساتھ نفس واحد ہے۔

و ذهب الشيخ ومن تبعه الى ان كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس
محرّكة اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركات وضعيتها
على انفسها فعد النفوس المحركة على هذا الرأى عدد الافلاك والكواكب
جميعاً

ترجمہ

اور شیخ اور ان کے متبعین اس طرف گئے ہیں کہ افلاک مذکورہ میں سے ہر فلک
ایسے نفس والا ہے جو اس کو حرکت دیتا ہے۔ اور ہر کوكب اسی طرح پر ہے۔ اور انہوں نے کواکب
کے لئے نیز حرکات وضعیہ فی نفسہ ثابت کیا ہے۔ پس نفوس محرکہ کی تعداد اس رائے کی بنا پر ..
کواکب اور افلاک کی تعداد کے مطابق ہے۔

لان التحریکات الاختیاریة یعنی الارادیة الجزئیة لا تقم الا عن ارادة
تابعه فی الاغلب لشوق الى طلب امر ملائم و یسبى شهوة او الى دفع
امر متنافر و یسبى غضبا و یدل على مغائرة الارادة للشوق كون
الانسان مرید التناول ما لا یشتهیه كما فی الدواء البشم ومنها
یعلم ان الفعل الاختیاری قد یترتب على تصور النقم او الضرر من
غیر توسط شوق هناك و غیر مرید لتناول ما لا یشتهیه كما اذا منع
مانع من حیاء او حسیة ثم ذلك الشوق منبعت عن تصور ذلك
الامر الملائم والمنافر من حیث انه ملائم او منافر تصوراً مطابقاً
او غیر مطابق

ترجمہ

اس لئے کہ تحریکات اختیاریہ یعنی ارادیہ جزئیہ بغیر ارادہ کے واقع
نہیں ہوتی ہیں جو اکثر شوق کے تابع ہوتی ہیں تو مناسب کی طلب کے
شوق میں حرکت کرتی ہیں اور اس کا نام شہوت رکھا جاتا ہے یا کسی امر خلاف طبع کو دفع کرنے
کی طرف حرکت کرتی ہیں تو اس کا نام غضب ہے۔ اور ارادہ شوق کے مغایر ہے اس پر دلالت
انسان کا ارادہ کرتا ہے۔ ایسے امر کا جس کی وہ خواہش نہیں کرتا۔ جیسے کڑوی دوائے کے پینے میں
اس سے یہ معلوم ہوا کہ اختیاری فعل کبھی نفع یا ضرر کے تصور پر بھی مرتب ہوتا ہے اور شوق کا
کوئی واسطہ نہیں ہوتا اور انسان ارادہ نہیں کرتا یا شہتیہ کے تناول کا، جیسے کوئی مانع روک دے
مثلاً حیا ہے یا حسیت ہے۔ پھر یہ شوق پیدا ہوتا ہے اس امر مناسب یا امر منافر کے تصور سے

اس حیثیت سے کہ وہ اس کے مناسب ہے یا منافر ہے۔ ایسا تصور جو واقع کے مطابق ہو یا واقع

کے مطابق نہ ہو

تشریح

قولہ یسبغی مٹھوۃ: یعنی شوق الی طلب امر ملامت کا نام شہوت ہے یا شوق ہوتا ہے غیر مناسب قابل نفرت امر کے دفع کرنے کا تو اس کا نام غضب ہے۔

قولہ کما فی الدواء: شوق اور ارادہ ایک ہے یا ایک دوسرے سے منافی ہے شاذ اس بارے میں اپنی رائے ظاہر فرماتے ہیں۔

وحینئذ امان تقم عن تصور کلی او جزئی لا سبیل الی الاول لان التصور الکلّی نسبتہ الی جمیع الجزئیات علی السویۃ فلا یقع منہ بعض الحركات الجزئیة تارداً دون بعض والالزم الترجیح بلا مرجح فمبدأ التحریکات الجزئیة الامرادیة۔۔ تصور ات جزئیة قبیل لو کان المعتبر فی صدور الفعل الجزئی التصور الجزئی لزم الدور لان تصور ک من حیث انه بینم من وقوع الشراکت یتوقف علی وجود کالانا قبل حدوث السواد المعین مثلاً لا تصور الاسواد معیناً فی هذا المحل فی هذا الوقت علی هذا الشرط والمقید بهذا القيود وان كانت الوفا لا یكون الا کلیاً واما تصور هذا السواد من حیث تشخصه السانع عن فرض الاشتراك فلا یحصل الا بعد وجوده فلو توقف وجوده علی مثل هذا التصور کان دوراً۔

ترجمہ

تو اس وقت یا تو فعل واقع ہوتا ہے تصور کل سے یا جزئی سے۔ اول باطل ہے۔ اس لئے کہ تصور کلی کی نسبت اپنی تمام جزئیات کی جانب مساوی ہے

پس اس سے بعض جزئی حرکات واقع نہ ہوں گی نہ کہ بعض دور نہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گا، پس تحریکات جزئیہ ازادہ کا مبدأ تصورات جزئیہ ہوتے ہیں۔

اگر اس میں کیا گیا ہے کہ اگر فعل جزئی کے صدور میں تصور جزئی معتبر ہو گا تو دور لازم آئے گا کیونکہ جزئی کا تصور اس حیثیت سے کہ اس کا تصور وقوع شرکت سے مانع ہے اس فعل کے وجود پر موقوف ہو گا۔ اس لئے کہ معین سواد کے پیدا ہونے سے قبل، مثلاً نہیں تصور کریں گے۔ معین سواد کا اس محل میں (مثلاً فرس) اسی وقت میں، اسی شرط کے ساتھ۔ اور جو چیز ان قیود کے ساتھ مقید ہوگی قیدیں چاہے ہزاروں کی تعداد میں ہوں، نہیں ہوگی مگر کلی۔ اور بہر حال اس

ہے۔ جیسے زید خارج میں موجود ہے۔ اس کو دیکھ کر خیال میں اس کی صورت حاصل ہوتی ہے۔
قولہ لا یلزم الدور؛ کیونکہ حصول فی الخیال حصول فی الخارج پر موقوف نہیں ہے۔ اسکے
مخلاف بھی ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ ماقبل میں گذرا ہے۔

وکل مالم تصور جزئی فهو جسمانی هذا الا یصح علی اطلاقہ اذ الدلیل
مخصوص بالجزئیات الجسمانیة وقد صرحوا بان الجزئیات المجرودة
ترتسم فی النفس لان الصورة الجزئیة ترتسم وھی اصغر وترتسم و
ھی اکبر فاما ان یکون الاختلاف فی الصغر والکبر باختلاف الصور تین
بالحقیقة اول اختلاف الباخوذ عن الصور تان بالصغر والکبر اول
لاختلافها فی المحل من المدرس وقیل الحصر ممنوع لجواز ان یکون
لاختلاف الاعراض کالشکل والسواد والبیاض واجیب بان المفروض
تساویہما فیہا، اقول تساویہما فی الاعراض باشخاصہما متین ومجرد
التساوی فی ماہیات الاعراض لا یسد باب المناقشة لاحتمال
ان یکون الاختلاف لتشخصاتہا،

ترجمہ

اور ہر وہ چیز کہ جزئی طور پر اس کے لئے تصور جزئی ہوا کرتا ہے تو وہ جسمانی ہوتا
ہے۔ یہ قاعدہ علی الاطلاق درست نہیں ہے۔ کیونکہ ایسی دلیل صرف جزئیات
جسمانیہ کے ساتھ مخصوص ہے حالانکہ حکمائے مراحت فرمائی ہے کہ جزئیات مجردہ نفس میں مرتسم
ہوتی ہیں۔ کیونکہ صورت جزئیہ مرتسم ہوتی ہے حالانکہ چھوٹی ہے۔ اور دوسری مرتسم ہوتی ہے حالانکہ
وہ بڑی ہوتی ہے۔ پس یا تو یہ چھوٹے بڑے کا اختلاف حقیقت میں صورتوں کے مختلف ہونے
کی وجہ سے ہے یا ماخوذ عن الصورة کی وجہ سے چھوٹے اور بڑے ہونے میں یا ان دونوں کے
عمل مدرك میں مختلف ہونے کی وجہ سے ہے۔

اور یہ کہا جاتا ہے کہ مذکورہ حصر تسلیم نہیں ہے۔ اس لئے کہ جائز ہے کہ یہ اعراض کے اختلاف
کی وجہ سے ہو۔ جیسے شکل، سواد، بیاض۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مفروض ان کا مساوی ہونا
ہے۔ میں کہوں گا کہ ان کا مساوی ہونا (یعنی دونوں صورت کا) اعراض میں ان کے اشخاص کی وجہ
سے محال ہے۔ اور صرف اعراض کی ماہیات کا مساوی ہونا اعراض کے باب کو بند نہیں کر سکتا
کیونکہ احتمال ہے کہ دونوں صورت کا اختلاف ان کے تشخصات کی بنا پر ہو۔

تشریح

قولہ دکل مالہ: لہذا تحریکات فلکیہ جزئیہ کا مبدأ بھی جسمانی ہو گا اور اس سے ہمارا مطلوب ثابت ہو گیا۔

قولہ علی اطلاقہ: شارح اس کو تسلیم کرتے ہیں کہ جسم کو تصور جزئی تصور حاصل ہوتا ہے۔ مگر کلی دعویٰ کا انکار کرتے ہیں یعنی ایسا نہیں ہے کہ جس شے کو بھی جزئی تصور حاصل ہو وہ جسمانی ہی ہو۔ ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ بعض جزئیات اس کے مستثنیٰ ہیں۔

قولہ اذ الدلیل: شارح اس کی تائید میں ایک مثال دے رہے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تصور جزئی غیر جسمانی میں بھی پایا جاسکتا ہے۔

قولہ تو تسمر: اس قول فلاسفہ کے پیش نظر میبذی نے ثابت کیا کہ کلیت کا دعویٰ باطل ہے کیونکہ جزئیات مجرہ جسمانی نہیں ہیں لہذا کلیت صحیح نہیں ہے۔

قولہ وہی البروم: ان جزئی صورتوں کا جو کہ زمین میں مرتسم ہیں مغز اور کبر کے لحاظ سے اختلاف کا سبب کیا ہے۔

قولہ الحقیقۃ: حقیقی صورت سے صورت نوعیہ مراد ہے۔

قولہ اول اختلافہما: ماتن نے اختلاف صورت کی دو وجہ بیان کی ہیں۔ حقیقی اختلاف یعنی صورت نوعیہ کا مختلف ہونا، یا پھر ماخوذ منہ کا مختلف ہونا اس کا سبب ہو کرتا ہے۔ شارح ایک تیسری صورت بھی بیان کرتے ہیں۔

قولہ قبیل: شارح قدیم نے اس موقع اس حصر پر منع وارد کیا ہے۔

قولہ لتشخصاتہا: اور محض أعراض کی ماہیت میں مساوات کا مان لینا بحث کے دروازے کو بند نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اس کے تسلیم کرنے کے بعد اگلا احتمال اس کا بھی کہ عرمن کی ماہیت دونوں صورت میں مساوی ہو مگر دونوں کا تشخص ایک دوسرے سے جدا ہوا اور دونوں صورتوں میں چھوٹے اور بڑے کا اختلاف انہیں تشخصات کی بنا پر واقع ہوا ہو۔

لا سبیل الی الاول لاننا نتکلم فی الصور تین من نوع واحد ولا سبیل الی
الثانی لان الصور المختلفۃ بالصغر والکبر لا یجب ان تكون ماخوذة من
خارج فتعین القسم الثالث فتكون الصورۃ الکبیرۃ منہما مرسومة
فی محل من المدارس غیر ما ارسلت فیہ الصورۃ الضعیفۃ فینقسم
المدارس لا محالة فی الوضع وما ہذا شانہ فہو جسمانی قیل قد
ثبت بالبرہان ان القوۃ الجسمانیۃ لا تقوی علی التحریکات الغیر

المتناهية والنفس المنطبقة للفلک قوة جسمانية فكيف صدرت
عنها هذه التحریكات الغير المتناهية وهل هذا الاتناقض صریح و
اجیب عنه بان مبادی الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة
بواسطة نفوسها الجسمانية المنطبقة في اجرامها والبرهان انما قام
على ان القوة الجسمانية لا تكون موشرة آثارا غير متناهية لاعلى ان لا
تكون واسطة في صدور تلك الآثار ،

ترجمہ

پہلی صورت باطل ہے۔ اس لئے کہ ہم ان دو صورتوں میں کلام کرتے ہیں، جو
ایک نوع کی ہوں۔ اور دوسری صورت بھی باطل ہے۔ اس وجہ سے کہ
صورت جزئیہ جو چھوٹے اور بڑے ہونے میں مختلف ہوں تو ضروری نہیں کہ وہ خارج ہی سے
اخذ کی گئی ہوں پس تیسری صورت متعین ہو گئی۔ لہذا نتیجہ دونوں صورتوں میں سے صورت کبیرہ
مدرک ایک خاص مقام میں مرتب ہوگی جو محل کہ اس مقام کے علاوہ ہو گا جس میں صورت صغیرہ
مرتب ہوئی ہے، لامحالہ تقسیم باعتبار وضع کے ہوئی ہے اور جس کی شان یہ ہے وہ جسمانی ہوتا ہے
اور اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ یہ بات دلیل سے ثابت ہے کہ جسمانی قوت تحریکات غیر متناہیہ
پر قدرت نہیں رکھتی اور فلک کا نفس منطبقہ قوت جسمانیہ ہے تو اس سے تحریکات غیر متناہیہ
کیونکر صادر ہوں گی۔ اور نہیں ہے مگر مرتب تناقض۔ اور اس اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔
کہ حرکات فلکیہ کے۔۔۔ مبادی جو اہر مقارنہ ہیں۔ افلاک اپنے نفوس جسمانیہ کے واسطہ
سے جو کہ ان کے اجرام میں منطبق ہوتے ہیں حرکات کرتے ہیں اسپر برہان قائم نہیں ہوئی کہ ان
آثار کے صدور کے لئے واسطہ بھی نہ بن سکیں گے۔

تشریح

قولہ لاسبیل الی الاول : اول سے مراد یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں اختلاف
ان کی حقیقت کے مختلف ہونے کی وجہ سے ہوا ہو۔

قولہ الی الثانی : اور وہ یہ ہے کہ صغیر و کبیر میں اختلاف ماخوذ عنہ کے چھوٹے بڑے ہونے کی وجہ ہو۔
قولہ الثالث : تیسری صورت یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں اختلاف چھوٹے بڑے ہونے میں
اس وجہ سے ہوا ہو کہ دونوں کا محل مختلف ہے۔

قولہ نبقتہ : اور جب دونوں کا محل ارتسام جدا ہو گیا تو تقسیم واقع ہو جائیگی۔ ا۔
قولہ فی الوضع : یعنی اشارہ تقسیم میں ہوگی۔ اس طرح سے کہ جو مقام بڑی صورت کا ہے وہ
جو مقام صورت صغیرہ کا ہے وہ دوسرا ہو۔

قولہ وما هذا شأنہ : پس ثابت ہوا کہ ہر وہ چیز جس کو تصور جزئی حاصل ہو وہ جسمانی ہوتا ہے پس فلک کی تحریکات جزئیہ کا مبداء قوت جسمانی ہوگا اور یہی ان کا مطلوب تھا جو شروع فصل میں بیان کیا گیا ہے۔
 قولہ قبیل : مذکورہ بالا استدلال پر شارع حرز بانی نے نقص وار کیا ہے۔
 قولہ اجیب عنہ : جس کا حاصل یہ ہے کہ اس میں کوئی تناقض نہیں ہے اس وجہ سے کہ ماہوت میں جو برہان قائم ہوتی ہے وہ اس پر ہے کہ قوت جسمانیہ غیر متناہی آثار پر موثر نہیں ہو سکتی۔ مگر یہ بات نہیں ثابت کی گئی کہ قوت جسمانی غیر متناہی آثار کے صدور کے لئے واسطہ بھی نہیں بن سکتی چنانچہ اس جگہ یہ بات ثابت کی گئی ہے کہ قوت جسمانیہ آثار غیر متناہیہ کے لئے واسطہ بنتی ہے۔ قوت موثرہ نہیں ثابت کیا گیا لہذا تناقض نہیں لازم آئے گا۔
 قولہ لا تکون واسطہ : تو صدور تو نفوس مجردہ فلکیہ سے ہوتا ہے۔ مگر واسطہ قوت جسمانیہ ہوا کرتی ہے۔

وراد بانہ لہما جاننا بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها
 واسطة في صدور واثار لا يتناهي جاننا ايضا كونها مبادى للثبات
 الاثارة لانها المباشره لتلك التحريكات عند هم واذا كانت واسطة
 فليجز ايضا ان تباشرها استقلالاً وقد يجاب ايضا بان من المبادى للثبات
 الغير المتناهية صادرة عن النفس المنطبعة عليها من النفس المجردة
 والثابت بالبرهان امتناع صدور التحريكات الغير المتناهية من
 القوة الجسمانية ابتداء من غير واسطة وذلك لا ينافي صدور
 التحريكات الغير المتناهية عنها بواسطة الانفعالات الغير المتناهية
 الطارئة عليها من غير ما فتامل،

ترجمہ

اور اس کا جواب دیا گیا ہے کہ جب قوت جسمانیہ کا بقا مدت غیر متناہیہ تک
 ممکن ہے اور نیز اس کا آثار لا متناہی کے صدور کے لئے واسطہ بنتا بھی ان
 آثار کے لئے مبادی ہونا بھی جائز ہے۔ اس لئے کہ وہی ان کے نزدیک ان تحریکات کے مباشر
 ہیں۔ اور جب واسطہ ہیں تو یہ جائز ہے مستقل طور پر ان آثار کو انجام دیں۔
 نیز ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ تحریکات غیر متناہیہ نفس منطبعہ سے صادر ہوتی ہیں انفعالات
 غیر متناہیہ کے طاری ہونے کے توسط سے اپنے نفس مجردہ کی طرف سے اور جو چیز برہان سے ثابت ہے

وہ یہ ہے کہ قوت جسمانیہ سے ابتدائے بلا واسطہ کے تحریکات غیر متناہیہ کا صدور متنبہ ہے۔ اور یہ غیر متناہیہ، انفعالات کے واسطے سے غیر متناہی تحریکات کے صدور کے منافی نہیں ہے۔ جو کہ ان قوت جسمانیہ پر غیر کی جانب سے طاری ہوتے ہیں لہذا آپ فوراً فرمائیے۔

قولہ دوسرا دہنا نہ: تناقض کا جو جواب ابھی اور دیا گیا ہے کہ غیر متناہی تحریکات کا صدور محال ہے۔ ان تحریکات کے ... صدور کے لئے واسطہ ہونا محال نہیں ہے۔

قولہ قد یجاب ایضاً: یہ جواب بھی اصل اعتراض کا ہے جو شارح عربانی نے تناقض کا اعتراض وارد کیا تھا یہاں سے اس کا دوسرا جواب نقل کرتے ہیں۔

قولہ بواسطہ طہریان: انفعالات سے تصورات جزئیہ مراد ہیں اسے اشواق جزئیہ اور ارادات جزئیہ مراد ہیں۔

الفن الثالث والعشرون

وهو مشتمل على ستة فصول

فصل في البسائط العنصرية

وهي اربعة بالاستقراء اذ العنصر امارا باردا وحارا وعلى التقديرين امارا
طبا او يابس فالبارد الرطب هو الباء والبارد اليابس هو
الارض والحار اليابس هو النار والحار الرطب هو الهواء والعنصر
هو الاصل في اللغة العربية كما لا سطقس في اللغة اليونانية وهذه
الاربعة من حيث انها تركيب منها المركبات تسمى اسطقسات و
من حيث انها تخل اليها المركبات تسمى عناصر ومن انها يحصل
بنضدها عالم الكون والفساد تسمى اركانها ومن حيث انها يقلب
كل منها الى الاخر تسمى اصول الكون والفساد،

تیسرا فن عنفریات کے بیانیہ

اور وہ چھ فیصلوں پر مشتمل ہے

فصل

بناط عنفریہ کے بیان میں

اور وہ استقراء سے چار ہیں۔ اس لئے کہ یا تو بار دہو گا یا چار ہو گا۔ اور دونوں صورت میں بار طب ہو گا یا یا بس ہو گا۔ پس بار در طب وہ پانی ہے اور بار دیا بس زمین ہے اور چار یا بس وہ آگ ہے اور چار رطب وہ ہوا ہے۔ اور عنفر عربی لفظ میں اصل کا نام ہے۔ جیسے اسطقس یونانی لغت میں ہے اور یہ چاروں اس حیثیت سے کہ اس سے مرکبات ترکیب دیئے جاتے ہیں۔ ان کا نام اسطسقات ہے۔ اور اس حیثیت سے کہ مرکبات ان کی طرف منحل اور منقسم ہوتے ہیں ان کا نام عناصر ہے۔ اور اس حیثیت سے کہ ان کے ایک دوسرے کے ساتھ مرکب ہونے اور مٹنے سے عالم کون و فساد حاصل ہوتا ہے ان کا نام ارکان ہے۔ اور اس حیثیت سے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف منقلب اور بدلتا ہے ان کا نام اصول کون و فساد ہے۔

تشریح | قول الفن الثالث: فلکیات سے فارغ ہونے کے بعد عنفریات کی بحث شروع کرتے ہیں۔ تو فرمایا کہ تیسرا فن عنفریات کے بیان میں ہے۔ یعنی ان احوال کے بیان میں جو

عنفر کی طرف منسوب ہیں۔ اور وہ احوال جو ان سے ظاہر ہوتے ہیں جب یہ عناصر ایک دوسرے سے مرکب ہوتے ہیں۔ جیسے موالید ثلاثہ جو حیوانات میں پائے جاتے ہیں۔ یعنی سودا، صفرا، بلغم۔ اسی طرح نباتات اور معادن بھی عناصر سے مرکب ہو کر پیدا ہوتے ہیں۔ جیسا کہ آپ آئندہ تفصیل پڑھ لیں گے۔ خلاصہ یہ کہ عناصر سے مراد خود عناصر بھی ہیں مثلاً مٹی، آگ، ہوا، پانی۔ اور وہ بھی مراد ہیں جو عناصر مرکب ہوتے ہیں مثلاً حیوانات، جمادات، نباتات، وغیرہ۔ یہ مرکب تمام کی مثالیں ہیں۔ ترکیب غیر تمام بھی ہوتی ہے جیسے کائنات جو ان سب کے حالات اس فن میں بیان کئے جاتے ہیں اور انسان بھی عناصر میں شمار ہوتا ہے مگر انسان کے ضمن میں نفس ناطقہ سے جو بحث کی جاتی ہے وہ ضمناً کی جاتی ہے نفس ناطقہ کی بحث الہیات سے متعلق ہے؛ چونکہ ان مباحث کو ضمناً اور بتعاریف بیان کیا گیا ہے اس لئے حصر کے متعلق کوئی اعتراض نہیں پیدا ہوتا۔

قولہ ستہ فصول : عنصریات کی بحث چھ فصل پر مشتمل ہے۔ جن میں سے فصل اول بسائط عنصریہ کے بیان میں ہوگی۔ اور فصل ثانی میں کائنات جو کابیان ہوگا۔ فصل ثالث میں زمین کے اندر کے خزانے معادن وغیرہ کا بیان ہوگا۔ فصل رابع میں نباتات کے احوال سے بحث ہوگی۔ پانچویں فصل میں .. حیوانات کی بحث ہوگی اور چھٹی فصل میں انسان کا بیان ہوگا۔

قولہ اربعہ : چار کی تعداد استقرائی ہے دلیل عقلی سے ثابت نہیں ہے کہ جو اثبات اور نفی کے مابین دائر ہو۔ بسائط کو اولاً ذکر کرنا جو بہت مشہور ہے۔ اس وجہ سے کہ بسائط اجزاء ہوتے ہیں۔ ان سے ملکر مجموعہ اور کلی تیار ہوتا ہے اور جزر اپنے کل پر مقدم ہوتا ہے۔ اس مناسبت سے بسائط کو پہلے مصنف نے ذکر فرمایا۔

اس فصل میں مصنف پانچ چیزیں بیان کریں گے۔ (۱) عناصر کی چار قسمیں ہیں، مٹی، آگ، ہوا اور پانی۔ (۲) ان عناصر میں سے ہر ایک کی صورت نوعیہ جدا جدا ہے۔ (۳) ان عناصر میں کون کون سا طاری ہو سکتا ہے۔ (۴) عناصر کی کیفیت ان کی صورت نوعیہ سے مختلف ہے۔ (۵) ان عناصر سے ترکیب کے نتیجہ میں مزاج پیدا ہوتا ہے۔

قولہ اما رطب : رطب اس کو کہتے ہیں جس میں رطوبت پائی جاتی ہو یعنی تری۔ اور اس کا اطلاق اس چیز پر بھی ہوتا ہے جو شکلوں کو بسہولت قبول کرے۔ اور ترک کرے۔ اور بار و جس میں .. برودت پائی جائے اور برودت کی پٹن ثقل اور تکاثف ہے۔ اور مالہ الخرات کو حار کہتے ہیں اور حرارت اس کیفیت کا نام ہے جس میں تحلیل اور تخفیف پائی جاتی ہو ان دونوں کیفیت کو فاعلی اور فاعلی کہتے ہیں اس لئے کہ یہ دونوں اپنے قریب میں اثر پیدا کرتی ہیں۔ اسی طرح مالہ الرطوبت کو کہتے ہیں۔ اور رطوبت اس کیفیت کو کہتے ہیں جو شکل، انزاق اور اتصال کو بسہولت قبول کر لیتی ہو۔ ایسے ہی یابس مالہ الیبوست کو کہتے ہیں۔ اور یبوست اس کیفیت کا نام ہے جو شکل، انزاق اور اتصال کو سختی سے قبول کرتا ہو اور دونوں کیفیت کو انفعالی اور منفعلہ بھی کہا جاتا ہے کیونکہ دوسرے کے اثر کو قبول کر لیتی ہیں۔

نیز اوپر کے بیان سے معلوم ہوا کہ حرارت اور برودت میں اور رطوبت اور یبوست میں تضاد ہے اس لئے یہ چار عنصریات کسی ایک عنصر میں جمع نہیں ہو سکتی۔

قولہ الاساض : پانی کے پارہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر پانی گرم کر کے علیحدہ رکھیں اور کوئی خارجی چیز اس پر اثر نہ کرے تو رفتہ رفتہ تھوڑی دیر میں ٹھنڈا ہو جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ پانی کی رطوبت طبعی ہے۔ اور رطوبت اس لئے ہے کہ اتصال و انفصال کو اور تبدیلی اشکال کو جلدی قبول کر لیتا ہے اسی طرح زمین کے یابس ہونے کی دلیل ہے کہ زمین میں اتصال و انفصال اور قبول اشکال مشکل ہوتا

ہے۔ زمین کے پار دھونے کی یہی دلیل ہے کہ مٹی کو گرم کرنے کے بعد آگ کر دیں اور کوئی خارجی چیز اثر انداز نہ ہو تو تھوڑی دیر میں یہ مٹی ٹھنڈی ہو جائے گی۔ اس لئے اگر دونوں میں مناسبت نہ ہوگی تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گا۔ کثافت پانی میں بھی ہوتی ہے اور مٹی میں بھی۔ مگر مٹی کی کثافت پانی کی کثافت سے زیادہ ہوتی ہے۔

قولہ الناس: آگ کے حار ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جو آگ زمین پر ہوتی ہے اس کا تلبس زمین کی کثافت اور برودت سے ہوتا ہے مگر اس کے باوجود آگ ہلکی ٹھنڈی اور لطیف ہوتی ہے۔ اور کہہ ناری آگ اس سے بدرجہا لطیف بھی ہوتی ہے اور خفیف بھی۔ کیونکہ وہاں زمین کا تلبس نہیں پایا جاتا۔ یہ خفت اور لطافت خالص حرارت کا اثر ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ حرارت آگ کی ذاتی اور طبی کیفیت ہے۔ اور آگ کے یا بس ہونے کی دلیل یہ ہے کہ آگ اپنی طبی شکل میں جو کہ صنوبری (مخروطی) ہے بہت بہت شکل سے چھوڑتی ہے اور شکل کا مشکل سے چھوڑنا برودت کے اثر سے ہوتا ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ آگ حار اور یا بس ہے۔

اسی طرح ہوا کے حار ہونے کی دلیل ہے کہ جب پانی کو خوب گرم کرتے ہیں تو وہ ہوا بن جاتا ہے اگر ہوا میں حرارت کے بجائے دوسری کیفیت ہوتی تو پانی گرم ہونے سے آگ بن جاتا۔ مگر ایسا نہیں ہوتا۔ لہذا پانی کا ہوا بن جانا اس بات کی دلیل ہے کہ ہوا میں حرارت ذاتی ہے۔ لیکن اس پر ایک اشکال یہ ہے کہ اس ہوا میں ایک طبقہ ایسا ہے جس کو طبقہ زمہریر یہ کہتے ہیں۔ جو نہایت بار دہوتا ہے جو اب یہ ہے کہ پانی کے حار ہونے کی وجہ سے پانی کا آخر قبول کر لیتا ہے۔

اور ہوا کا رطب ہونا اس سے ظاہر ہے کہ وہ اتصال و انفصال کو بہت جلد قبول کر لیتی ہے۔ نیز ہوا اگر رطب نہ ہوتی تو چونکہ ہوا میں حرارت کا ذاتی ہونا ثابت ہو چکا ہے لہذا ہوا حار یا بس ہوتی۔ اس لئے اس کا آگ ہونا لازم آئے گا۔ اب آیا ہوا جس کی حقیقت حار یا بس ٹھہری میں آگ ہے۔ لہذا حار ہوا کے بجائے تین ہی راہ جائیں گے۔ حالانکہ ہوا کا مستقل عنصر ہونا متفق علیہ ہے۔ اس لئے ہوا کو حار رطب ماننا پڑے گا۔ چونکہ آگ کی حرارت ہوا کی حرارت سے زیادہ قوی ہوتی ہے۔ اس لئے ہوا کی رطوبت پانی کی رطوبت سے زیادہ قوی ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ برودت پانی میں زیادہ ہے کہ زمین میں۔ صحیح بات یہ ہے کہ جو زیادہ ثقیل ہے وہی زیادہ بار دہے۔ اس لئے کہ زمین کی برودت زیادہ ہے بعض نے کہا کہ ہوا میں رطوبت نہیں پائی جاتی ہے۔ اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ مٹی اور پانی کے ٹپنے سے استساک پیدا ہوتا ہے اس وجہ سے رطوبت پانی میں ہوتی ہے اور ہوا اور مٹی کا اختلاط استساک پیدا کرتا ہے نہیں۔ لہذا ہوا میں رطوبت نہیں ہے، جواب یہ ہے کہ رطوبت کے دو معنی ہیں۔ رطوبت وہ کیفیت ہے جس میں التصاق ایک دوسرے مل جانے کو کہتے

میں یہ معنی رطوبت کے صرف پانی میں پائے جاتے ہیں۔ ہوا میں یہ معنی نہیں ہیں۔ رطوبت کے دوسرے معنی وہی ہیں جو اوپر بیان کئے گئے کہ جو شکل اتصال، انفصال کو سہولت سے قبول کرے۔ اس معنی میں رطوبت ہوا میں مشترک ہے۔ یہاں رطوبت کا معنی یہی مراد ہیں۔

قولہ ہذا الاما بعتہ : یہاں سے مصنف عنصر کا اصطلاحی معنی بیان کر رہے ہیں۔ اور یہ چاروں اس حیثیت سے کہ ان سے مرکبات مرکب ہوتے ہیں۔ ان کا نام اسطسقات رکھا جاتا ہے حاصل یہ ہے کہ فلاسفہ کی اصطلاح میں عناصر چاروں بساط کو کہا جاتا ہے یعنی مٹی، آگ، ہوا، پانی۔ عناصر کے مختلف اعتبارات کئے گئے ہیں اور ہر اعتبار سے ان میں الگ الگ نام تجویز کئے گئے ہیں۔ لہذا ان کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں کہ ان بساط کو عناصر اسلئے کہا جاتا ہے کہ جب مرکبات تحلیل ہوتے ہیں تو انہیں کی طرف منتقل ہوتے ہیں اور مشہور مقولہ ہے کہ "کل شے یرجع الی اصلہ" ہر چیز اپنی اصل کی جانب لوٹ جاتی ہے۔

عناصر کی وجہ تسمیہ دوسرے لوگوں نے یہ بیان کی ہے کہ ان بساط سے مرکبات کی ابتداء میں ترکیب ہوتی ہے۔ اور ان کو اسطسقات اس لئے کہتے ہیں کہ ان کی طرف مرکبات کی تحلیل ہوتی ہے گویا یہ دونوں ایک دوسرے کے برعکس ہیں۔

وکل واحد منها یخالف الاخر فی صورۃ طبیعتہ ای النوعیۃ والاشغلی کل واحد منها بالطبع حیز الاخر المناسب ترکب الكل اذ لا یلزم توافق الكل عند عدم تخالف الكل والتالی باطل اذ کل واحد منها یلزم بطبعہ عن حیز غیرہ فالقدم مشہور،

ترجمہ اور ہر ایک ان میں سے دوسرے کا مخالف ہے اپنی صورت طبیعت میں یعنی صورت نوعیہ میں، ورنہ تو ہر ایک ان میں سے دوسرے کے حیز کو مشغول کرے۔ اور کل کا ترکب کر دینا متن سے مناسب ہے۔ کیونکہ کل کا توافق ضروری نہیں ہے کل کے مخالف ہونے کی صورت میں۔ اور تالی باطل ہے۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک اپنی طبیعت کے لحاظ سے دوسرے کے حیز سے بھاگ گیا ہے پس مقدم بھی اسی کے مثل ہے۔

تشریح قولہ کل واحد : یہاں سے ماٹن بساط عنصر کا دوسرا حکم بیان کر رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنف... یہاں سے ان کا حکم ثانی بیان کر رہے ہیں وہ یہ کہ عناصر اربعہ میں سے ہر ایک کی صورت نوعیہ مختلف ہے کیونکہ صورت نوعیہ سے آثار صا در ہوتے ہیں اور صورت

نوعیہ ہی چیز کا تقاضا کرتی ہے۔ اگر ان عناصر میں سے سب کی یا کم از کم دو عنصر کی صورت نوعیہ متحد ہو جائے
گی تو خرابی یہ لازم آئے گی کہ عناصر اربعہ سے مختلف آثار کا ظہور نہ ہو سکے گا۔ نہ ہی ہر ایک الگ الگ
چیز کا تقاضا کریں گے جو کہ شاید کے خلاف ہے لہذا عناصر اربعہ کی صورت نوعیہ کا ایک دوسرے
سے مختلف ہونا ضروری ہے۔

کل واحد منہا سے جو دعویٰ ماتن کے کیا ہے وہ موجب کلیہ ہے اس لئے اس کی دلیل یعنی سبب
جزئیہ کے ابطال سے پوری ہو سکتی تھی مگر مصنف نے فرمایا۔ "والاشغل" جو سبب کلیہ سے اس لئے
شارح نے فرمایا۔ "المناسب" کہ دعویٰ سے لفظ کل کو ترک کر دینا مناسب ہے۔ تاکہ کلیہ کا طرہ
رہے۔ نیز ہر عنصر کے مختلف نہ ہونے کی صورت میں صور ضروری نہیں کہ ہر ایک متفق ہی ہو جائے۔ یعنی
اگر ان عناصر اربعہ میں سے بعض عناصر کی صورت نوعیہ ایک دوسرے سے متفق ہو جائے۔ تو بھی یہ
صادق آئے کہ کل کی صورت نوعیہ متحد نہیں ہے۔

تولہ اذلا یلزم: یعنی عناصر اربعہ میں سے ہر ایک کا دوسرے کے چیز کو مشغول کر لینا باطل ہے
تولہ یعرب: نہ پانی ہوا کے چیز میں ٹھہر سکتا ہے نہ ہوا پانی کے چیز میں۔ اور نہ ہوا آگ کے چیز میں
ٹھہر سکتی ہے آگ ہوا کے چیز میں۔

تولہ فالقدم: اور مقدم یہ تھا کہ عناصر اربعہ میں سے ہر ایک اگر اپنی صورت نوعیہ میں مختلف
نہیں ہوگی۔

وکل واحد منہا قابل للکون والفساد الصور المحتملة للانقلابات اثني
عشرة جاصلة من مقايسة كل من الاربعه مع الثلثة الباقية فستة
منها لا واسطة فيها وهي انقلابات احد العناصر المتجاورين
الى الاخر یعنی انقلاب الارض ماء وبالعكس وبالماء هواء و
بالعكس والهواء ناراً وبالعكس وقرض المصنف لبيانها واما الستة
الباقية فبعضها لا يحصل الا بواسطة واحدة یعنی انقلاب الارض
هواء وبالعكس والماء ناراً وبالعكس وبعضها لا يحصل الا
بواسطة اثنين یعنی انقلاب الارض ناراً وبالعكس هذا ما اشتبه
بينهم وقال الشيخ ان الصاعقة تتولد من اجسام نارية فارقتها
السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة فلو
صم ما ذكره لكانت اجزاء النار منقلبة الى اجزاء ارضية صلبة

بلا واسطہ و ایضا قد صرحوا بان النار القویۃ تمیلن الاجزاء الارضیۃ ناراً

ترجمہ

اور ان میں سے ہر ایک کون و فساد کو قبول کرتا ہے وہ صورتیں جو ان عناصر کے انقلاب کی عقلاً نکلتی ہیں۔ وہ بارہ ہیں جو ان چاروں کو باقی تین عناصر کے ساتھ قیاس کرنے سے حاصل ہوتی ہیں۔ پس ان بارہ میں سے چھ میں کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اور وہ چھ صورتیں یہ ہیں کہ دو ایسے عناصر جو ایک دوسرے کے قریب اور دوسرے کے طے ہوئے ہیں یعنی زمین کا پانی سے بدل جانا۔ اور اس کا عکس۔ اور پانی کا ہوا میں تبدیل ہونا اور اس کا عکس اور ہوا کا آگ بن جانا۔ اور اس کا عکس۔ یہی وہ صورتیں ہیں جن کو مصنف نے ذکر فرمایا ہے۔ اور بہر حال باقی چھ صورتیں جو کہ باقی رہ گئیں۔ تو ان میں سے بعض نہیں حاصل ہوتیں مگر ایک واسطہ کے ذریعہ یعنی ارض کا ہوا میں تبدیل ہونا۔ اور اس کا عکس۔ اور پانی کا آگ بن جانا اور اس کا عکس۔ اور ان میں بعض حاصل نہیں ہوتیں مگر دو واسطوں کے بعد یعنی ارض کا آگ میں تبدیل ہونا اور اس کا عکس۔ یہ وہ صورتیں ہیں جو ان کے یہاں مشہور ہیں۔

اور شیخ نے اپنی کتاب اشارات میں کہا ہے کہ صاعقہ ناری کے اجسام سے پیدا ہوتی ہے۔ جس سے بخونت جدا ہو جاتی ہے اور وہ برودت کے غالب آجانے کی وجہ سے اس کے جوہر میں نکالتے ہو جاتا ہے۔ پس جو شیخ نے ذکر فرمایا ہے، صحیح ہے تو البتہ اجزاء ناریہ اجزاء ارضیہ سے بدلنے والے ہو جائیں گے وہ اجزاء ارضیہ جو نہایت پختہ اور سخت ہوتے ہیں۔ اور بلا واسطہ ہوں گے کوئی واسطہ نہیں ہوگا۔ اور حکما نے اس کی بھی صراحت فرمائی ہے کہ قوی ترین آگ اجزاء ارضیہ کو آگ میں تبدیل کر دیتے ہیں۔

شرح قولہ وکل منها بسائط عنصریہ کا یہ تیسرا حکم مصنف بیان کرتے ہیں۔
قولہ الابواسطہ؛ اور وہ کسی عنصر کا اپنے مجاور سے تبدیل ہو جانا تو اس میں چار قسمیں حاصل ہو جاتی ہیں۔

قولہ انقلاب الارض؛ چنانچہ یہ انقلاب پانی کے واسطہ سے ہوا کرتا ہے۔
قولہ وبعکس؛ یعنی ہوا کا مٹی ہونا۔ ہوا پہلے پانی میں تبدیل ہوتی ہے پھر پانی مٹی سے بدلتا ہے لہذا ہوا اور ارض کے مابین پانی کا واسطہ ہے۔

قولہ الابواسطتین؛ یعنی آگ کا زمین میں بدل جانا۔ اس میں زمین پہلے پانی بنتی ہے، پھر ہوا میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ اور اس کے بعد ہوا آگ میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ تو اس میں زمین اور آگ کے درمیان پانی اور ہوا دو واسطے ہیں۔ نیز اس کے عکس میں دو واسطے ہوں گے۔

یعنی آگ سے جب مٹی میں تبدیل ہوتی ہے تو آگ ہو اپنی ہے پھر ہوا پانی بن جاتا ہے اور پھر پانی مٹی میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ یہاں بھی آگ اور مٹی کے درمیان پانی اور ہوا کا واسطہ ہے۔ یعنی دو واسطے ہیں۔ مذکورہ چھ انقلابات میں کسی میں ایک اور کسی میں دو واسطے بیان کئے گئے ہیں۔ ان کے بارہ میں شارح فرماتے ہیں کہ ہذا ما اشتهر بنیم یہ وہ بارہ قسمیں انقلاب کی ہم نے بیان کیا اور جن میں سے بعض کے انقلاب میں دو واسطے ہی ہیں۔ یہ مجموعی بارہ صورتیں ہیں جو حکم کے مابین مشہور ہیں۔

قولہ تحویل: اس تبدیلی میں بھی درمیان میں کوئی واسطہ نہیں ہے بلکہ مٹی براہ راست بغیر کسی واسطہ کے آگ میں تبدیل ہو جاتی ہے۔

لان الباء الصافی ينقلب في زمان قليل حجر ايقرب منها في الحجر فلا مجال لان يتوهما ان فيها اجزاء ارضية انقلبت حرا بعد ذهاب الباء بالتبخار والنضوب وقيل ذلك معاين في عين سيراكوه وهي قرية من بلاد اذربيجان وما واد ينقلب حرا مرورا والحجر ينحل بالحيل الاكسيرية ماء او ذلك بتصيرة ملحاما بالاحراق او بالسحق مع ما يجري مجرى الملح كالنوشاد ثم اذا ابتها بالباء وقد يقال ان ارباب الاكسيري يتخذون مياه حادة يحصلون فيها اجساد اصلية حجرية حتى تصير مياهها جاريا

ترجمہ کیونکہ صاف پانی بہت قلیل زمانے میں پتھر میں بدل جاتا ہے۔ اور حجم میں بھی اس کے قریب قریب ہوتا ہے۔ لہذا اس کی گنجائش نہیں کہ وہ ہم کیا جلتے کہ اس میں اجزاء ارضیہ پہلے سے موجود تھے۔ جو پانی کے خشک ہو جانے بعد حجم گئے ہیں پانی کا ختم ہو جانا خواہ بخار بن کر ہوا ہو یا زمین پوست ہو جانے کی وجہ سے ہو۔ اور پانی کا پتھر میں تبدیل ہونا بعض لوگوں نے کہا ہے کہ سیکو کے چشمہ میں دیکھا جاتا ہے کہ اور سیکوہ مراغہ کا ایک گاؤں سے جو آذربيجان میں واقع ہے۔ اس چشمہ کا پانی پتھر میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح پتھر بھی مختلف اسیری تدبیروں کے ذریعہ پانی بن جاتا ہے۔ اور یہ انخلال اس طور پر ہوتا ہے کہ پتھر کو نمک بنا لیتے ہیں۔ یا تو اس کو جلا کر یا پھر جو چیزیں کہ قائم مقام نمک کے ہوتی ہے۔ ان کے گھسنے سے بناتے ہیں، جیسے نوشادر۔ اس کے بعد اسے پانی سے پگھلاتے ہیں

اور کہا جاتا ہے کہ علم کسیر کے ماہرین نہایت تیز پانی لیتے ہیں جس میں سخت اجسام کو تحلیل کر لیتے ہیں۔ یہاں تک کہ وہ اجسام صلبہ تجزیہ بن جاتے ہیں۔

قولہ التفتوح؛ جب مصنف یہ تین باتیں ظاہر کر دیں کہ پانی صاف ہو، اور زمانہ کا انقلاب قلیل ہو اور پانی سے جو پتھر بنا ہے دونوں کا حجم قریب قریب

ترجمہ و

قولہ ینقلب؛ کیونکہ پانی کی صفائی زائل ہو کر گرتلہ ہونے کے لئے زیادہ دنوں تک پانی کا ٹھہرا رہنا اور اسپر زمین کے اجزاء اور ادھر ادھر سے اڑ کر گرنا ضروری ہے۔ زمانہ بھی قلیل ہے۔ اس لئے اس کا ثمن بھی نہیں کیا جاسکتا ہے، حجم دونوں برابر ہے۔ اس لئے یہ بھی نہیں کہا جاسکتا۔ معمولی اجزاء ارضیہ جو پانی میں پہلے سے موجود تھے وہی باقی رہ گئے اور حجم کر تھمر بن گئے۔ باقی پانی بخارات کی شکل میں فضا میں اڑ گیا ہے یا پانی زمین میں جذب ہو گیا۔

قولہ میاھا جاہا یا؛ اس زمانہ میں ایسے ایسے کارخانے ہیں جو پانی کو دیتے ہیں نیز دوسری دھاتوں کو پانی میں تبدیل کر کے ضرورت کی مختلف چیزیں بناتے ہیں لہذا اس کے سرے اور نہ جانے ہزاروں سائز کے المونیم کے برتن اور نہ معلوم کتنی ایجادات ہو چکی ہیں۔ جنہوں نے ان فلسفی نظریات کی تائید کر دی ہے

وکن الہواء ینقلب ماء کما یری فی قلا الجبال فانہ یغلظ الہواء
لشدۃ البرودۃ ویصیر ماء ویتقاطر دفعۃ من غیر ان ینساق
الیہا سحاب من موضع اخر او ینعقد من بخار متصاعدا والشیخ
حکی انہ شاہد ذلک فی جبال طبرستان وطوس وغیرہما
وقد لیشاہد اهل المساکن الجبلیۃ امثال ذلک کثیرا۔ و
الماء ایضا ینقلب ہوا بالحرق کما یشاہد فی الثیاب البکولۃ
المطر وحۃ فی الشمس وعند غلیان القدر،

ترجمہ و

ایسے ہی ہوا بھی پانی میں تبدیل ہوتی ہے جیسا کہ بڑے بڑے پہاڑ کی چوٹیوں پر اس کو دیکھا جاتا ہے کیونکہ ہوا غلیظ ہو جاتی ہے برودت کی شدت کی بنا پر اور پھر وہی ہوا پانی بن جاتی ہے اور دفعہ قطرہ بن کر ٹپک پڑتی ہے بغیر اس کے کہ وہاں کوئی بادل دوسری جگہ سے پہنچے یا کسی بخار سے جو کہ زمین سے صعود کر کے فضا میں پہنچے اور جم جائے ایسا بھی نہیں ہوا اور شیخ نے حکایت کی ہے کہ میں نے طبرستان میں اور طوس کے پہاڑوں میں اس کا مشاہدہ کیا ہے

ان کے علاوہ دوسرے پہاڑوں میں بھی۔ اور اسی طرح وہ لوگ جو بڑے بڑے پہاڑی علاقوں میں رہتے اور بستے ہیں اس قسم کے واقعات کثرت سے مشاہدہ کرتے ہیں۔ اور پانی بھی سورج کی حرارت سے گرم ہو کر ہوا میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ ترکیڑوں میں کہ ان کو دھوپ میں ڈال دیا گیا ہو۔ اور ہانڈی کے جوش مارنے کے وقت بھاپ ہانڈی کے اوپر سے فضا میں جاتی ہوئی محسوس اور مشاہد ہوتی ہے۔

تشریح

تولافانہ: کیونکہ پہاڑوں کی بلند ترین چوٹیوں پر بروقت زیادہ ہونے کا وجہ سے وہاں کی فضا میں سردی آجاتی ہے اور ماحول سرد ہو کر کثیف ہو جاتا ہے اور کثیف ہو کر ثقیل ہونے کی وجہ سے پہاڑوں میں کبھی پانی کبھی برف کی شکل میں کرتا ہے تو زمین بچتا ہے اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ پہاڑوں کی بلند چوٹیوں پر جب بخارات زمین سے اٹھ کر پونچے ہیں تو وہاں کی شدت بروقت کی وجہ سے جم جاتے ہیں اور زمین پر قطرات بن کر ٹپک جاتے ہیں۔

ہندوستان کے شمالی حصہ میں ہمالیہ کی چوٹی، شمشدہ، مسوری، کشمیر کے شمالی حصہ میں اس قسم کے مناظر بہت دیکھنے میں آتے ہیں۔ سردی کے موسم میں تو زمین برف سے بالکل ڈھنک جاتی ہے۔

دکن الہواء ینقلب ناسا کما فی کور الحدادین اذا اشتد المناقذ
التي یدخل فیہا الہواء الجدید والحم فی النفخ والنار ایضاً
ینقلب ہواء کما یشاہد فی البصباح فان ما ینفصل عن شعلتہ
لویقیت ناسا الرایت ولا حرقت سقفت الخیمتہ فاذا انقلبت ہواء
وایضاً النار الکائنۃ فی کور الحدادین تنظفی وتصیر ہواء

ترجمہ

اور ایسی ہی ہوا آگ میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ لوہاروں کی بھٹی میں آگ کو دیکھا جاسکتا ہے۔ جب بھٹی کے سوراخ بالکل بند کر دئے جاتیں، کہ جن سے جبرید ہوا داخل ہوتی ہو۔ اور بھٹی کو پھونکنے میں پورا زور لگا دیا جائے۔ اور آگ بھی ہوا بن جاتی ہے۔ جیسا کہ چراغ کی نو میں اس کو دیکھا جاسکتا ہے کیونکہ چراغ کے شعلہ سے جو چیز جدا ہوتی ہے اگر آگ ہی رہ جاتی تو نظر آتی اور خیموں کی چھت جلا دیتی۔ تو اس وقت وہ ہوا میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح وہ آگ کہ جو لوہاروں کی بھٹی میں موجود ہوتی ہے، وہ بجھ کر ہوا بن جاتی ہے۔

ترجمہ

قولہ کہانی کو سبب مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ لوہا جب بھی کوسلگانے کے لئے اپنی
مشک کے ذریعہ ہوا پھلا کر بھیجی کے منہ پر اس کو دباتا ہے تو ہوا بھیجی سے نکلتی

اور آگ کی لپٹ کی صورت میں باہر نکلتی ہے

قولہ لاجوتہ؛ کیونکہ آگ کا سلسلہ چھت تک پہنچ رہا ہے مگر ہوتا ہے کہ چرمان کا شعلہ
تھوڑی دور اوپر پہنچ کر دھواں بن جاتا ہے پھر ہوا بن جاتا ہے۔ اور ہوا نظر نہیں آتی ہے۔ اس لئے
ہم اس کو دیکھ نہیں پاتے۔

قولہ فاذنہ؛ اور تجربہ سے معلوم ہو گیا ہے کہ آگ بھی ہوا میں تبدیل ہو جاتی ہے۔

ونقول ایضا کیفیات العناصر من ائدة علی الصور الطبيعية لانها
لستحیل فی کیفیات مثل التسخن والتبردم مع بقاء الصور الطبيعية
بن وائرھا ولو كانت کیفیات نفس الصور الطبيعية لاستحال ذلك
لا یخفی علیک ان ما ذکرہ عن ظاہر فی جمیع کیفیات لسان العنصر
واللسانط سواء كانت حقيقة او اضافیة لیشمل الکلام المزاج الثانی و
یکون تعریف المزاج معاً اذا تصغرت واجتمعت وتماست والمركب
وفعل بعضھا فی بعض بقواھا ای کیفیاتھا المتضادة،

ترجمہ

اور ہم نیز کہتے ہیں کہ کیفیات عنصر یہ ان کی طبی صورتوں سے زائد ایک چیز ہوتی
ہے کیونکہ عناصر کیفیات میں تبدیل ہوتے رہتے ہیں جیسے تسخن، تبرد اور صورت

طبیعیہ بذاتہ باقی رہتی ہے۔ اور اگر کیفیات صورت طبیعیہ ہی ہوتیں تو البتہ یہ محال ہوتا۔ آپ پر یہ ہلت
مخفی نہ رہے کہ جو مصنف نے ذکر فرمایا ہے وہ جمع عناصر کی کیفیات میں ظاہر نہیں ہوا اور لسانط خواہ
حقیقیہ ہو یا اضافیہ، تاکہ کلام مزاج بھی شامل ہو جائے اور مزاج کی تعریف جامع ہو جائے۔
جب ان کے اجزاء چھوٹے چھوٹے ہوں اور ایک جگہ جمع ہو جائیں اور ایک دوسرے سے مل
جائیں مرکب میں اور ہر عنصر اپنی اپنی قوت کا اثر اس میں ڈالے یعنی وہ اپنی کیفیات متضادہ میں

تشریح

قولہ کیفیات، مثلاً نار میں حرارت، الماء میں برودت و رطوبت، ہوا میں
برودت و پیوست، مٹی میں پیوست اور نقل اور کثافت وغیرہ تو یہ ساری

کیفیات عنصر یہ ان عناصر کی صورت طبیعیہ سے زائد ہوتی ہیں۔ عین حقیقت نہیں ہوتی۔

قولہ لا یخفی؛ شارح اس مذکورہ اصول پر اعتراف کرتے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا کہ ان عناصر کی

صورت طبعیہ بدستور باقی رہ جاتی ہے۔ اور ان کی کیفیات تبدیل ہو جاتی ہیں۔ ہم کو اس میں اعتراف ہے

قولہ بسا اثنو العنصر: مصنف ماتن نے تبدیل کی جو صورتیں بیان کی ہیں۔ ان سے ۔۔ یہ بات تمام عناصر میں ظاہر نہیں ہوتی۔ البتہ بعض میں ظاہر ہوتی ہیں۔ لہذا مصنف کا کلیت کا دعویٰ تسلیم نہیں ہے۔ ہاں اگر تبدیلی کا حکم بعض عناصر کے لئے عائد کرتے تو ہم مان لیتے مگر اس صورت میں ان کا یہ دعویٰ ثابت نہیں ہوتا کہ ان عناصر کی صورت طبعیہ بذاتہ باقی رہتی ہے۔ اور کیفیات بدلتی رہتی ہیں۔

قولہ والبسائط: یہاں سے ماتن عنصریات کا پانچواں حکم بیان کر رہے ہیں اور اس سے مزاج کی تعریف بھی واضح ہو جائے گی

قولہ حقیقۃ: یعنی نفس الامر میں بھی بسیط ہوں اور ان میں اجسام مختلفہ سے ترکیب نہ پایا جاتا ہو جیسے عناصر ازبجہ ہیں کہ بسیط محض ہیں۔ دوسرے اجسام سے ملکر نہیں تیار ہوتے۔ یا عناصر بسیط امانی ہوں یعنی بعض اعتبار سے بسیط ہوں لیکن دوسرے اعتبار سے یہ خود بھی مرکب ہوں مثلاً وہ اجسام جن سے مرکب کر کے کوئی چیز تیار کی گئی ہو۔ جیسے تخت کے اجزاء تخت کے لئے جن سے تخت مرکب ہے۔ اس میں ان اجزاء ترکیبہ کو بسیط کہا جاتا ہے۔ تو فی نفسہ اجزاء میں خود بھی ترکیب پائی جاتی ہے۔ نیز یہ اجزاء اس کے مقابلے میں قلیل ہوں گو خود اجسام مختلفہ الطباع سے مرکب ہی کیوں نہ ہوں، جیسے زمیق کبریت، اگرچہ فی نفسہ یہ اجسام ہیں اور خود مرکب ہوتے ہیں مگر اس حیثیت سے کہ ان کو خاص وزن سے مرکب کر کے سونا یا چاندی بنائے جاتے ہیں۔ اس لئے ان اجزاء کو سونا یا چاندی کی بہ نسبت بسا اثنو العنصر کہتے ہیں۔

قولہ ایشمل: خلاصہ یہ نکلا کہ ہم نے بسا اثنو عنصر یہ کی تعریف میں عموم کر کے بسا اثنو حقیقہ اور اثنو فیہ دونوں کو شامل کر کے تعریف عام کی ہے تاکہ آنے والا کلام جو درحقیقت مطلق مزاج کی تعریف بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے مزاج ثانی کو بھی شامل ہو جائے۔ اور اس طرح مزاج کی تعریف ایک جامع تعریف ہو جائے گی۔

مزاج ایک متوسط کیفیت کا نام ہے جو ان بسا اثنو کے باہم اجتماع اور ایک دوسرے کے ملنے اور ہر ایک کے دوسرے کی کیفیت کو توڑنے کے نتیجہ میں پیدا ہوتی ہے اسی کیفیت متوسطہ کا نام مزاج ہے۔

قيل الله اذ بتضاد الكيفيات ههنا هو التخالف مطلقا لا التضاد الحقيقي

المصطلح الذی یکون بین الشیئین فی عناية الخلاف والالتم بکن الکلام متناولا للمزاج الثانی کمزاج الذاهب الحاصل من امتزاج الزیو والکبریت لان مزاج الزیو بقی لیس فی عناية البعد عن مزاج الکبریت لتشابههما و مراد ذلک بانه لا حاجة الی حمل الکلام علی خلاف المصطلح فان المركبات بعضها حاراً وبعضها بارداً وبعضها رطباً وبعضها یابس فکما بین السواد والبیاض علی الاطلاق تضاداً وغایة الخلاف كذلك بین الحرارة والبرودة والرطوبة والیبوسة وکسر کل واحد منها سوراة کیفیة الاخر،

ترجمہ

اور کہا گیا ہے کہ کیفیات کے تضاد سے مراد یہاں پر وہ ایک عنصر کی کیفیت کا دوسرے عنصر کی کیفیت کے مطلقاً خلاف ہونے کے حقیقی اصطلاحی جو کہ دو چیزوں کے درمیان انتہائی مخالف ہوتا ہے۔ مراد نہیں ہے۔ ورنہ کلام مزاج ثانی کو شامل نہ ہوتا، جیسے کہ سونے کا مزاج جو کہ ریتی اور پتھر کی کے ملانے سے پیدا ہوتا ہے۔ اس لئے کہ زمین کا مزاج کبریت کے مزاج سے غایت بعد میں نہیں ہے۔ اس لئے کہ دونوں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں اور اس کو رد کر دیا گیا ہے کہ مصنف کے کلام کو اصطلاح کے خلاف حل کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ اس لئے کہ مرکبات میں بعض حار اور بعض بارد و بعض رطب اور بعض یابس ہوتی ہیں تو جس طرح سواد و بیاض میں علی الاطلاق تضاد ہے۔ اور غایت درجہ کا اختلاف ہے۔ اسی طرح حرارت اور برودت کے درمیان اور رطوبت و یبوست کے درمیان غایت درجہ کا اختلاف پایا جاتا ہے اور ہر ایک ان میں سے دوسرے کی تیزی کی کیفیت کو توڑتا ہے۔

تشریح | قولہ التضاد الحقیقی: حقیقی اصطلاحی تضاد یہ ہے کہ دو وجودی چیزوں کا اس حیثیت سے ہونا کہ محل واحد، زمان واحد، جہت واحد میں اجتماع ممکن نہ ہو۔ نیز دونوں میں سے ایک کا بھینا دوسرے پر موقوف بھی نہ ہو۔

الظاہران من ذہبہ ما ذہب الیہ بعض المحققین من ان الفاعل الکاسر هو نفس کیفیة والمنفعل المنکسر هو سوراة کیفیة لانفسہا فان الحرارة مثلاً تکسر سوراة البرودة تکسر سوراة الحرارة وانکسار

سورۃ البرودۃ لایجب ان یکون بسورۃ الحرارة بل یحصل ذلك بنفس الحرارة فان الباء الفاتر اذا امتزج بالباء الشدید البرد یکسر سورۃ ترودتها وكذلك انکسر سورۃ الحرارة لا یلزم ان یکون بسورۃ البرودۃ بل قد یحصل بنفس البرودۃ اذا الباء القلیل البرود اذا امتزج بالباء الشدید الحر انکسر سورۃ حرارتها توسط ما بین کیفیات المتضادة بحيث یتسخن بالقیاس الی البرودۃ ویستبرد بالقیاس الی الحرارة وکذا الحال فی الرطوبة وانیبوسۃ متشابهة فی جمیع اجزائہ یعنی یکون الحاصل من تلك کیفیة فی کل جزء من اجزاء المركب مہا ثلدا للحال فی جزء اخر ای ساویہ فی الحقیقۃ النوعیة من غیر تفاوت الابل محل وہی المزاج

ترجمہ

ظاہر ہے کہ مصنف کا مذہب وہ ہے کہ جس طرف بعض محققین گئے ہیں، کہ کامر اور فاعل نفس کیفیت ہوتی ہے اور منتقل اور منکسر کیفیت کی تیزی ہوتی ہے خود کیفیت نہیں ہوتی۔ مثلاً حرارت، برودت کی تیزی کو توڑتی ہے اور برودت کی تیزی کا منکسر ہونا ضروری نہیں ہے کہ وہ حرارت کی تیزی کی وجہ سے ہو بلکہ یہ نفس حرارت سے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ نیم گرم پانی جب تیز ٹھنڈے پانی میں شامل ہوگا تو وہ پانی تیز برودت کو توڑ دے گا۔ اسی طرح حرارت کی تیزی کا توڑنا ضروری نہیں کہ برودت کی تیزی سے حاصل ہو۔ بلکہ کہی نفس برودت سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ اس لئے وہ پانی جس میں برودت قلیل ہے جب تیز گرم پانی میں شامل ہو جاتا ہے تو اس کی حرارت کی تیزی کو توڑ دے گا تو اس سے ایک متوسط کیفیت حاصل ہوگی۔ یعنی متضاد کیفیات کے درمیان متوسط کیفیت اس طور پر کہ برودت کے مقابلہ میں تو گرم ہو اور حرارت کے مقابلہ میں بار د ہو اور یہی حال رطوبت اور پوست کا تمام اجزاء میں مساوی ہے۔ یعنی یہ کیفیت جو مرکب کے اجزاء میں سے ہر جز میں پائی جاتی ہے وہ مماثل ہو اس کیفیت کے جو دوسرے جز میں پائی جاتی ہے؛ یعنی حقیقت نوعیہ میں اس کے مساوی ہو اور کوئی تفاوت نہ ہو، علاوہ محل کے۔ اسی کیفیت مستدلہ کا نام مزاج ہے۔

تشریح

قولہ ما قال بعض: گویا ہر عنصر میں سید شریف دو عنصر مانتے ہیں۔ ایک نفس کیفیت دوسرے کیفیت میں شدت، مثلاً آگ میں نفس حرارت اور حرارت کی تیزی ایہ دو کیفیتیں ہیں۔ تو ہر عنصر اجتماع کے وقت اپنی نفس کیفیت سے دوسرے کے زائداثر کو توڑتا ہے۔

نفس کیفیت کو نہیں توڑتا ہے۔ لہذا تمام عناصر کی نفس کیفیت تو باقی رہتی ہے۔ مگر فومان اور شدت کیفیت کی ختم ہو جاتی ہے۔

قولہ وکذا الحال : کہ رطوبت کے مقابلے میں میوست پائی جاتی ہے اور میوست کی بہ نسبت رطوبت کے اس کے اندر میوست پائی جاتی ہے۔

قولہ من غیر تفاوت : کہ کسی جز میں کوئی کیفیت غالب اور دوسرے جز کی کیفیت مغلوب ہو ایسا نہ ہو۔

قولہ الا بالمحل : اس طور پر کہ مزاج کے کسی جگہ میں کوئی کیفیت حلول کئے ہوئے ہو اور دوسری جگہ پر کوئی اور۔ اس قسم کا فرق چونکہ مساوات کے منافی نہیں ہے لہذا اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔
قولہ ہی المزاج : عناصر کی ترکیب، اور اس ترکیب کے ساتھ ہر ایک جز کا دوسرے جز کی تیزی کو توڑ کر باہم مل جانا اور ملنے سے ایک معتدل اور نئی کیفیت وجود میں آنا، اسی کو مزاج کہتے ہیں۔

فصل

في ذکائبات الجو

ہی ما يحدث من العناصر بلامزاج ووجه التسمية ان اكثرها يحدث في الجواي ما بين السماء والارض اما السحاب والمطر وما يتعلق بهما فالسبب الاكثري في ذلك تكاثف اجزاء البخار وهو اجزاء هوائية تمتاز بها اجزاء صغارا مائية تلطفت بالحوار ت بحيث لا تمايز بينهما في المحس لغاية الصغر الصاعد لان ما يجاورها من الهواء يستفيد كيفية البرد من الماء قيل هذه المقدمة ليست تعليلا لها قبلها بل هي مقدمة تفيدنا في اثناء البحث حيث قال فان كان كثيرا فقد ينعقد سحبا ما طر القول يمكن توجيه الكلام بان لا تكون هذه المقدمة مستدركة ههنا بان يقال قد ذكر وان للهواء اربع طبقات، الاولى ما يترج مع النار وهي التي تتلاشى فيها الادخنة المرتفعة عن السفلى وتتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب والينانك وما يشبهها، الثانية الهواء الغالب وهي التي تحدث فيها الشهب،

فصل

فضائی کائنات کے بیان میں

فضا کی کائنات وہ ہے جو عناصر سے پیدا ہوتی ہے بغیر مزاج کے، اور ان کو کائنات جو کہتے ہیں۔ اس وجہ سے کہ ان میں سے اکثر فضا میں پیدا ہوتے ہیں یعنی اس حصہ میں جو آسمان اور زمین کے مابین ہے۔ بہر حال بادل اور بارش اور جو ان سے متعلق ہیں تو ان میں سبب اکثری اجزاء بخار کا کثیف ہونا ہے۔ وہ ہوا کے اجزاء ہیں جن کے ساتھ پانی کے باریک اجزاء شامل ہو جاتے ہیں اور حرارت کی وجہ سے نہایت لطیف ہو جاتے ہیں۔ اس طور پر کہ ان کے درمیان کوئی امتیاز باقی رہ جاتا جس میں غایت صغریٰ وجہ سے، اور یہ بخار صود کرنے والا ہے اس لئے کہ ہوا کا وہ حصہ جو پانی سے ملا ہوا ہے وہ پانی سے برودت کی کیفیت کا استفادہ کرتا ہے۔

اور کہا گیا ہے کہ یہ مقدمہ ماقبل کی علت نہیں ہے بلکہ یہ ایک ایسا مقدمہ ہے جو اشارہ بحث میں فائدہ دے گا۔ جہاں پر مصنف نے فرمایا ہے کہ "فان کان کثیرا فقد نیققد سما با ما طرا" میں کہتا ہوں کہ اس عبارت کی توجیہ ممکن ہے بایں طور کہ یہ مقدمہ یہاں پر بیکار نہ ثابت ہو۔ مثلاً یوں کہا جائے کہ حکما نے ذکر کیا ہے کہ ہوا کے چار طبقے ہیں، اول طبقہ جو نار کے ساتھ ملا ہوا ہے۔ یہ وہ مقام ہے جہاں دخان بچے سے اوپر پہنچ کر گم ہو جاتا ہے۔ اور اس جگہ مدار تار سے اور نیزے اور وہ جو ان کے مشابہ ہیں بنتے ہیں۔ دوسرا طبقہ ہوائے غالب کا ہے۔ یہ وہ مقام ہے جس میں شباب بنتے ہیں۔

تشریح قولہ فضا: جو کے معنی ہوا کے ہیں۔ دوسرا معنی مابین السماء والارض ہے۔ یعنی فضا۔ چونکہ اس میں کوئی مزاج اصطلاحی نہیں پایا جاتا جس طرح بسائط عنصریہ میں کوئی مزاج نہیں ہوتا اس مناسبت سے مصنف نے بسائط عنصریہ کے بعد کی کائنات کا بیان شروع فرمایا۔ کائنات جو وہ کہلاتے ہیں جو عناصر سے پیدا ہوتے ہیں بغیر مزاج کے۔ کیونکہ مزاج کے لئے ترکیب تمام اور عناصر اربعہ دونوں کا پایا جانا ضروری ہے اور کائنات جو کے لئے ضروری نہیں کہ تمام عناصر سے مرکب ہوں یا ترکیب تمام کے نتیجہ میں پیدا ہوں۔ اسی لئے شارح نے بلا مزاج کی قید کا امانہ کیا ہے تاکہ اس کی طرف اشارہ ہو جائے اور اس کائنات کو کائنات جو کی وجہ تسمیہ شارح یہ بیان کرتے ہیں کہ ان کائنات میں سے اکثر بیشتر فضا میں ہی پیدا ہوتے ہیں۔ یعنی آسمان و زمین کے درمیان والے حصہ میں پیدا

ہوتے ہیں اس لئے جائے پیدائش کی طرف منسوب کر کے کائنات کو کائنات جو کہتے ہیں۔
 قولہ بلا مزاج : اس لئے کہ مزاج کے لئے ترکیب تام ہونا چاہیے اور ترکیب تام کے لئے
 عناصر اربعہ کی آمیزش ہونا چاہیے۔ اور ان کائنات میں اول تو ترکیب ضروری نہیں۔ نیز اگر ہو تو
 ترکیب تام تو مطلقاً ضروری نہیں ہے اس لئے شارح نے بلا مزاج کی قید لگائی
 قولہ ما یجاوہ : سوال پیدا ہوتا ہے کہ بخارات میں کثافت کیونکر پیدا ہو سکتی ہے کیونکہ بخارات
 تو نہایت لطیف ہوتے ہیں۔ تو اسی کے جواب میں ماتن نے یہ کہا ہے۔
 قولہ کیفیت البرودة : کیونکہ بخارات کے تعداد کم اور پانی کی تعداد زیادہ ہے۔ اس لئے پانی
 کی برودت کا اثر پانی کے اوپر کی فضا تک پہنچتا ہے۔ اور اس کے نتیجے میں بخارات پانی کی مجاورت
 سے استفادہ کر کے برودت کی کیفیت حاصل کر لیتے ہیں
 قولہ مستدرکتہ : جیسا کہ کہا گیا ہے کہ یہ علت ہے۔
 قولہ الثانی : اس وجہ سے کہ یہاں اس طبقہ میں ہوا کا اثر بہت کم ہوتا ہے اور ہوا زائد ہوتی
 ہے۔ اس لئے ہوا کا اثر اس پر غالب نہیں رہتا ہے۔ اس طبقہ میں انہیں بخارات سے شہاب
 ثاقب تیار ہوتے ہیں اور ادھر ادھر فضا میں کھوٹے نظر آتے ہیں۔
 یہ فلاسفہ کی اپنی رائے ہے۔ اہل اسلام کا اس سے اتفاق ضروری نہیں ہے کیونکہ قرآن
 میں ہے : "تاتبعہ شہاب ثاقب" فرشتے شیاطین کا تعاقب کرتے ہیں۔ اور اس کو بھسم کر دیتے ہیں

الثالثة الهواء البارد المختلط بالاجزاء البائتة ولا تصل اليه اثر شعاع
 الشمس بالانعكاس من وجه الارض وتسمى طبقة زمهرية ومنشأ
 السحاب والرعد والبرق والصاعقة، الرابعة الهواء الكثيف الذي
 يصل اليه اثر شعاع الشمس بالانعكاس من وجه الارض والطبقتان
 الاوليان منها محاورتان للناس والآخرتان للبهائم،

ترجمہ

اور تیسرا درجہ ہوا تبارد کا ہے جو اجزاء البائتہ سے مخلوط ہوتا ہے اور اس پر
 سورج کی شعاعوں کا اثر زمین کی سطح سے منعکس ہو کر نہیں پہنچتا اس طبقہ
 کا نام طبقہ زمہریہ ہے۔ یہ طبقہ سحاب، رعد، برق، صاعقہ کے بننے کا مقام ہے۔ اور چوتھا
 طبقہ ہوائے کثیفہ کا ہے۔ یہ وہ مقام ہے کہ اس تک سورج کی شعاعوں کا اثر پہنچتا ہے زمین
 سے منعکس ہو کر۔ اور پہلے دونوں طبقے نار کے مجاور ہیں۔ اور دوسرے دونوں طبقے پانی کے

تشریح

قوله الثالثة : لیکن عین القفصاة نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ علم ہیئت کے قانون کے لحاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ شعاعوں کا اثر ۱۸ فرسخ تک پہنچتا ہے لہذا اس مسافت میں لامحالہ اثر پہنچنے گا اور بخارات پر کرنوں کا اثر پہنچنا چاہیے جبکہ انہیں شعاعوں کی حرارت کی وجہ سے اجزاء بخاریہ اوپر کی جانب صعود بھی کرتے ہیں تو یہ کہنا کہ شعاعوں کا اثر نہیں پہنچتا محل نظر ہے۔

قوله الطبقتان : مصنف کے کلام کی توجیہ کے بارے میں پہلی تمہید پوری ہوئی اب یہاں سے کلام کی توجیہ کا دوسرا مقدمہ شارح بیان کرتے ہیں۔

قوله للماء : حاصل یہ نکلا کہ مذکورہ بالا فضا کے چاروں طبقے کی تقسیم اس طرح پر ہے کہ سب سے اوپر کا کرہ نارے۔ اور تحت میں زمین کے اوپر پانی ہے۔ فضا کے چاروں طبقے میں سے دو طبقے کرہ نار کے قریب ہیں۔ اور آگ کے اثرات سے متاثر ہوتے ہیں اور نیچے کے دونوں طبقے پانی سے قریب ہیں۔ جو بروقت کا اثر قبول کرتے ہیں۔

فحاصل كلامه ان كلام من الطبقتين الاخرين يستفيد كيفية البرد من مخالطة الاجزاء المائية لكن الطبقة الرابعة لا تبقى على صرافة بروقتها التي اكتسبتها من مخالطة تلك الاجزاء المائية لوصول اثر شعاع الشمس اليها بالانعكاس

ترجمہ

پس مصنف کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ آخر کے دونوں طبقے بروقت کی کیفیت کا استفادہ کرتے ہیں اجزاء مائیتہ کی مخالطت کی وجہ سے لیکن طبقہ اپنی خالص بروقت پر یاتی نہیں رہتا جس کا اس نے ان اجزاء کی مخالطت سے استفادہ کیا ہے یعنی اجزاء مائیتہ سے سورج کی شعاعوں کے اثر کے پہنچنے کی وجہ سے ان تک منعکس ہونگی وجہ سے۔

ثم الطبقة الثالثة التي ينقطع عنها تاثير شعاع الشمس تبقى باردة فاذا بلغ البخار في صعوده اليها تكاثف بواسطة البرد فان لم يكن البرد قويا اجتمع ذلك البخار وتقاطر للشغل الحاصل من التكاثف والانجهاذ فالمجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر وان كان البرد قويا فاما ان يصل البرد

الی اجزاء السحاب قبل اجتماعها ولا یصل قبل اجتماعها بل یصل
بعد فان وصل قبل اجتماعه اینزل السحاب ثلجا وان لم یصل قبل
اجتماعها بل وصل بعده ینزل برد الفتح الرائع ،

ترجمہ

پھر طبقہ ثالثہ وہ ہے کہ جہاں سورج کی شعاعوں کا اثر ختم ہو جاتا ہے۔ اور
یہ بار دباؤ اور ہوتا ہے۔ پس جب بخار صعود کر کے اس کے پاس پہنچتا ہے
تو برودت کے توسط سے یہ کثیف ہو جاتا ہے۔ پس اگر برودت قوی نہ ہوتی تو یہ بخار جمع ہو سکتے
اور ثقل کی وجہ سے قطرہ بن کر ٹپک پڑتے ہیں۔ وہ ثقل جو کثافت کی وجہ سے پیدا ہو جاتا ہے
تو جمع وہ سحاب ہے۔ اور قطرہ قطرہ ٹپکنے والا وہ مطر ہے۔ اور اگر برودت قوی ہے پس اگر ٹھنڈا
اجزاء سحاب تک ان کے جمع ہونے سے پہلے پہنچ گئی۔ یا نہ پہنچی بلکہ بعد میں پہنچی۔ پس اگر
اجتماع سے قبل پہنچی تو برف بن کر گرتے ہیں۔ اور اگر اجتماع سے پہلے ہی نہ پہنچی، اجتماع
کے بعد پہنچی تو اولہ بن کر نازل ہوتی ہے۔

تشریح

قولہ فالجمع : عام لوگ تو یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ بخارات یا بادل آسمانوں میں
ہوں گے۔ حالانکہ وہ صرف طبقہ ہوا ہی میں رک جاتے ہیں اور نہیں پہنچ پاتے
اہل سانس نے بادلوں کی بندی زیادہ سے زیادہ ذمیل بتائی ہے۔

واما اذا وصل البخار الى الطبقة الباردة لقلته الحرارة الموجبة للصعود
فان كان كثيرا منه، ينعقد سحبا باطرافها اذا صابه البرد كما حكي الشيخ
انه شاهد البخار قد صعدا من اسافل بعض الجبال صعودا يسيرا
وثكافت حتى كان مكبته موضوعة على وهداة وكان هو فوق تلك الغمامة
في الشمس وكان من هو تحته من اهل القرية التي كانت هناك
يمطرون وقد لا يدعقد يسمى ضبابا وترتفع بادي حرارة تصل اليه بكثرة
لطافته وان كانت قليلا فاذا ضرب البرد اي برد الليل فان لم يجمد
فهو اطل وان اجمد فهو العقيق، ونسبت الى اطل كنسبة الثلج الى المطر
وقد يتكون السحاب من انقباض الهواء بالبرد الشديد فيحصل حينئذ
منه الاقسام المذكورة ولذا قيد المصنف السبب فيما سبق بالاكتر

ترجمہ

اور بہر حال جب بخار طبقہ بارہ تک نہیں پہنچ پاتا اس حرارت کی کمی کی وجہ سے جو بخارات کے صعود کے لئے موجب تھی، پس اگر بخار کثیر مقدار ہے تو برسنے والا بادل بن کر منعقد ہو جاتا ہے۔ جب کہ اس کو برودت پہنچ جاتی ہے۔ شیخ نے بیان کیا ہے کہ بعض پہاڑوں کے نیچے سے میں نے دیکھا بخارات اوپر کو چڑھے ابھی تھوڑی دور پہنچے تھے کہ کثیف ہو گئے گویا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سرپوش زمین کی پشت پر رکھا ہوا ہے۔ اور شیخ اپنے کو فرماتے ہیں کہ اور ان بادلوں سے اوپر میں تھا دھوپ میں، اور جو لوگ بادل کے نیچے دیہاتی تھے ان پر بارش ہو رہی تھی۔ اور کبھی یہ بخارات منعقد نہیں ہوتے تو ان کا نام گہر رکھا جاتا ہے۔ اور یہ معمولی سی حرارت سے ختم ہو جاتے ہیں زیادہ لطیف ہونے کی وجہ سے۔ اور اگر بخارات قلیل مقدار میں ہوتے تو جب اسپر برد نے اتر کیا یعنی رات کی ٹھنڈک نے، تو اگر گہر نہیں ہو سکا تو وہ شبنم ہے اور اگر ٹھنڈ ہو گیا تو یہ صقیع ہے۔ یعنی پالہ، اس کی نسبت محل کی طرف دیکھو جو مطر کی طرف تلج کی ہے۔ اور کبھی بادل وجود میں آجاتا ہے اس سبب سے کہ ہوا ٹھنڈک کے ساتھ کثیف ہوتی ہے۔ یعنی برد شدید کی وجہ سے تو اس سے مذکورہ اقسام حاصل ہوتی ہیں۔ اسی لئے مصنف نے مابقی میں اکثری کی قید لگایا۔

تشریح

قولہ موصوعتہ: بخارات زمین سے معمولی بند تھے اور شیخ پہاڑ کے اوپر تھے اور وہیں سے یہ منظر نیچے کی طرف اپنی نگاہوں سے دیکھ رہے تھے۔
قولہ ضبابنا: سردی کے موسم میں صبح کو کثرت سے فضا میں گہر نظر آتا ہے اور جیسے جیسے سورج میں تیزی آتی جاتی ہے یہ گہر ختم ہوتا جاتا ہے حتیٰ کہ دوپہر تک فضا بالکل صاف ہو جاتی ہے
قولہ الصقیع: بخارات سرد ہو کر ٹھنڈ ہو جانے کے بعد پالہ زمین پر سفید چادر کی طرح فرش جاتا ہے اور اس وقت کی گہری سے فصل بہت نقصان ہوتا ہے۔ شدت برودت سے فصل جل کر خشک ہو جاتی ہے
قولہ کنسبۃ التلیج: بخارات میں انجماد پیدا ہونے کے بعد تلج پیدا ہوتا ہے۔ اور انجماد سے پہلے وہ مٹر کہلاتے ہیں۔ اسی طرح صقیع زیادہ جمود کے بعد بنتا ہے۔ اور طل انجماد سے پہلے بنتا ہے دونوں میں بخارات کی مقدار معمولی ہوتی ہے۔ زیادہ بخارات نہیں ہوتے۔

قولہ حینثنا: یعنی ہوا جب شدید برودت کی وجہ سے اس میں محوس ہو جاتی ہے تو اس محوس کے نتیجہ میں اس محوس ہوا سے مٹر، تلج، برد، طل اور صقیع پیدا ہو جاتے ہیں

قولہ قید: چونکہ مٹر، تلج وغیرہ مصنف کے نزدیک بخارات صاعده کے علاوہ دوسرے اسباب سے بھی پیدا ہو جاتے ہیں۔ جیسا کہ آپ نے ابھی اوپر پڑھا ہے اسی کے پیش نظر ماتن نے مابقی میں سبب کے ساتھ لفظ اکثری کی قید کا اضافہ کیا ہے تاکہ دوسرے اسباب کی نفی نہ ہو سکے۔

واما الرعد والبرق فسببهما ان الداخان، وهو اجزاء ناریة تخالطها اجزاء صغیرا ارضیة تلتفت بالحرارة بحيث لا تهایز بینهما فی الحس لغایة الصغر اذا ارتفع مع البخار المختلطين وانعقد السحاب من البخار احتبس الداخان فیما بین السحاب فها صعد من الداخان الى العلو لبقاء حرارته او نزل الى السفل لزوالمها من رزق السحاب فی صعوده او نزوله تمزیقا عنیفا فیحصل صوت هائل هو الرعد تمزیقه وان اشتغل الداخان لهما فیہ من الدھنیة بالحركة العنیفة المقتضیة للحرارة كان برقا ان كان لطیفا وینطفی بسرعة وصاعقة ان كان غلیظا ولا ینطفی حتی یصل الى الارض واذا وصل اليها فزیبا صامرا لطیفا ینفذ فی المتخلخل ولا یحرقه ویدایب الاجسام المندهة فیدیب الذئب والفضة فی الصرة مثلا ولا یحرقها الا ما احترق من الذوب وربما كان كثيرا غلیظا جدا فیحرق كل شی اصابه وكثیرا ما یقلم علی الجبل فیدك كثر دكا،

ترجمہ و

بہر حال کڑک اور بجلی تو ان دونوں کا سبب یہ ہے کہ دخان، اردو آگ کے وہ اجزاء ہیں جن کے ساتھ زمین کے چھوٹے چھوٹے اجزاء آگڑا مل ہو جاتے ہیں جو حرارت کی وجہ سے لطیف بن جاتے ہیں اس طور پر کہ ان میں باعتبار حس کے کوئی فرق و امتیاز باقی نہیں رہتا، نہایت باریک ہونے کی وجہ سے۔ تو جب یہ دخان بخارات کے ساتھ اوپر کی جانب بلند ہوتے ہیں اور دونوں ایک دوسرے سے مخلوط ہوتے ہیں تو بخارات نے سحاب بن جاتے ہیں اور دھواں بادلوں کے درمیان مجوس ہو کر رہ جاتا ہے۔ تو دھواں کا وہ حصہ جو اوپر کی جانب چڑھتا ہے کیونکہ اس میں ابھی حرارت باقی ہوتی ہے۔ یا پھر سفلی کی جانب نزول کرتا ہے، حرارت کے ذائق ہونے کی وجہ سے۔ تو وہ بادلوں سے گھستا ہے اور گرگڑتا ہے اپنے صعود میں پانزول میں اور یہ رگڑ نہایت سخت ہوتی ہے تو اس رگڑنے کے نتیجہ میں ایک ڈراڈنی قسم کی آواز پیدا ہوتی ہے۔ یہ ہی آواز رعد ہے۔ اس کے رگڑنے کی وجہ سے اس میں دخان مشتعل ہو گیا۔ دھنیت کی بنا پر حرکت خرید کی وجہ سے جو کہ حرارت کی تقیتی سے تو یہ برق ہے۔ اگر لطیف ہو، اور جلدی سے کچھ بھی جاتی ہے۔ اور صاعقہ، اگر دخان غلیظ ہوا اور ٹپکے بعد بچھے بھی نہ یہاں تک کہ زمین تک پہنچ جائے۔ اور جب وہ زمین تک پہنچ جاتی ہے تو بسا اوقات لطیف ہوتی ہے۔ تو وہ عالی شدہ یا تخلخل والی زمینی

زمین میں نافذ ہو جاتی ہے اور اسے جلانے نہیں پاتی۔ اور وہ اجسام جو نجد ہوتے ہیں پگھل جاتے ہیں۔ پس اس سے سونا چاندی بھی پگھل جاتے ہیں تھیلوں میں اور یہ ان کو نہیں جلاتی مگر صرف وہ جو پگھلنے کی وجہ سے جل جائے۔ اور بسا اوقات وہ کثیف اور بہت زیادہ غلیظ ہوتا ہے پس وہ جلا دیتی ہے ہر اس چیز کو جس کو پونچ جائے۔ اور کثرت ایسا پہاڑوں میں ہوتا رہتا ہے۔

تشریح

قولہ تمخالطھا: اور ان اجزاء ارضیہ کے ہوا میں جانے کی صورت یہ ہوتی ہے، کہ سورج کی شعاع ان کو گرم کر دیتی ہے جس کی وجہ سے اجزاء ارضیہ لطیف ہو جاتے

ہیں اور کثافت ارضی ان سے دور ہو جاتی ہے۔

قولہ انقدا السحاب: جب کہ یہ طبقہ بارہ میں پہنچ جاتے ہیں۔

قولہ او نزل: یعنی ارضی اور ناری اجزاء سے مرکب یہ بخارات جب بادل میں پہنچتے ہیں تو وہاں بادلوں میں گہر جاتے ہیں۔ تو اب دو صورت ہے۔ اول یہ کہ اگر اس دخان میں حرارت باقی رہ جاتی ہے تو بادل سے اوپر صعود کر جاتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ حرارت ختم ہو جائے تو بادلوں سے نیچے نزول کر جاتے ہیں۔

قولہ المقتضیۃ: حاصل یہ ہے کہ اگر اس دخان میں جو اوپر یا نیچے صعود یا نزول کر رہا ہے حرارت موجود رہتی ہے لہذا اس میں قوت اور شدت بھی ہوتی ہے۔ اور چونکہ دہنیت بھی موجود ہوتی ہے اس لئے ان میں اشتعال پیدا ہو جاتا ہے۔ اس اشتعالی صورت کا نام برق بجلی ہے۔

قولہ المندمجۃ: وہ اجسام جو حرارت کی وجہ سے پگھل جاتے ہیں اور حرارت کے ختم ہو جانے سے جم جاتے ہیں۔ جیسے سونا، چاندی، لوہا وغیرہ۔

قولہ دگا: اور اس کے نیچے پہاڑ سے خشک بھڑکنے لگتے ہیں، اگل لگ جاتی ہے۔ دھنواں اٹھنے لگتا ہے اور چٹھے تک جاری ہو جاتے ہیں۔

واما الریاح فقد تكون بسبب ان السحاب اذا ثقلت لكثر البرد اندفع الى السفلى فصار لتسخنه بالحركة وتخلل الاجزاء المائية في اثناؤها هواء متحرك اي رايمحا وايضا يتموج الهواء بالاندفاع المذكور فيحصل الريح وقد تكون لاندا فاع يعرف بسبب تراكم السحب وتزاحمها واختلافها في القوام فيدفع الكثيف الرقيق فيصير السحاب من جانب الى طرف آخر وقد تكون لانديساط الهواء بالتخالل في جهة اى انرا ديا دمقا اربا دون انضمام جسرا اخر اليه واندا فاعه من جهة الى الاخرى فيدفع الهواء

ما یجاورہ و ذلك المجاور ما یضایدا فم ما یجاورہ فیتوجج الهواء و تضعف تلك المدافعة شیئا فنتشیئا الى فایة ما فتقف وقد تحدث ایضا من تكاثف الهواء لانه اذا صغر حجمه یتحرك الهواء المجاور له الى جهة صغره و امتناع الخلاء وقد تكون بسبب برد الدخان المتصاعد الى الطبقة الزهرية و نزوله من الرياح ما یكون سمو ما ی متکيفا بکیفیتة سمیة محرقا قد یرى فيه حمرة شعل النیران لاحتراقه فی نفسه بالاشعة و قیل باختلاطه ببقیة مادة الشهب اولها و صراة بالارض الحامرة جدا وقد تحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فتدافع تلك الرياح الاجزاء الاراضیة فیضعف تلك الاجزاء بینهما مرتفعة کانهما لتوی علی نفسها و هم الاعصار

ترجمہ

اور بہر حال ہوائیں تو یہ اس وجہ سے وجود میں آتی ہیں کہ سحاب جب برد کی کثرت کی وجہ سے تغیر ہو جاتا ہے تو وہ نیچے کی جانب دفع ہو جاتا ہے۔ پس وہ حرکت کی وجہ سے گرم ہو کر اور اجزاء مائتہ کے درمیان میں داخل ہو جانے کی وجہ سے ہوا متحرک یعنی ہوا اور نیز نیچے آنے کی صورت میں ہوا میں موج پیدا ہوتا ہے۔ تو اس سے ریح پیدا ہوتی ہے۔ اور کبھی کبھی یہ تگون اس اندفاع کی وجہ سے ہوتا ہے بادلوں کے ایک دوسرے کے اوپر جمع ہونے اور ایک دوسرے سے مزاحم ہونے کی وجہ سے اور قوام میں مختلف ہونے کی وجہ سے۔ اسلئے کیفیت رقیق کو دفع کر دیتی ہے۔ پس بادل ایک جانب سے دوسری طرف منتقل ہوتا ہے۔ اور کبھی یہ پیدا ہوتا ہے نخل کی وجہ سے ہوا کے پھیل جانے کی وجہ سے کسی ایک جہت میں یعنی اس کی مقدار کے زائد ہو جانے کی وجہ سے کسی دوسرے جسم کے اس کے ساتھ انضمام کی وجہ سے اور ہوا کے دفع ہونے کی وجہ سے ایک جانب سے دوسرے جانب کی طرف لیں ہوا اپنے قریب شی کو دفع کر دیتا ہے اس سے ہوا میں ایک موج ہوتا ہے تو یہ ممانعت ضعیف پڑ جاتی ہے تصور تصور اگر کہ انتہائی غایت کو ہذا وہ وقوف کرتا ہے اور نیز پیدا ہوتا ہے ہوا کے کثیف ہونے سے۔ کیونکہ جب اس کا حجم چھوٹا ہو جاتا ہے تو وہ ہوا جو اس کے مجاور ہوتی ہے اس کو کسی جہت کی جانب حرکت دے دیتی ہے اس لئے غلار باطل ہے۔ اور کبھی پیدا ہوتی ہے دخان کے ٹھنڈے ہو جانے کی وجہ سے وہ دخان جو اوپر کی جانب صعود کرنے والا تھا طبقہ زہریلہ کی طرف اور کبھی اس کے نزول کرنے کی وجہ سے ان ریاحوں کے جو کہ گرم ہوتی ہیں یعنی کیفیت سمیت کے ساتھ متصف ہوتی ہیں اور محرق ہوتی ہے کبھی ان میں آگ کے شعلوں کی سرخی بھی نظر آتی ہے اس لئے کہ وہ فی لہب شعاعوں

کی وجہ سے جل پڑتا ہے۔ اور کہا گیا کہ اس کا بقیہ مادہ شہاب کے ساتھ مخلوط ہونے کی وجہ سے مشتعل ہو جاتا ہے یا اس کے گرم زمین پر سے گزرنے کی وجہ سے جو کہ نہایت گرم ہیں اور کبھی ریاح مختلفہ الجہات پیدا ہوتی ہے اور دفعہ پیدا ہوتی ہے پس اڑاتی ہے یہ ہوائیں زمین کے اجزا کو، پس اجزا باہم ایک دوسرے سے مزاحم ہوتے اور اوپر کو بلند ہوتے ہیں۔ گویا خود بخود گردش کر رہے ہیں، اور یہ بگولہ ہے۔

تشریح

قوله الاجزاء المائیة : پانی کے وہ اجزا جو بادلوں میں موجود ہیں اور اجزا ہوائیہ اور اجزا مائیہ سے مرکب ہوتے ہیں۔

قوله السحاب : شارح کا مقصد یہ ہے کہ آندھی کا ایک سبب تو بخارات کا نزول ہونا ہے۔ دوسرا سبب خود بادلوں کا ایک دوسرے پر جمع ہونا ہے۔ اور اس ازدحام سے اندفاع کی کیفیت پیدا ہو کر ہوائیں چلنے لگتی ہیں۔

قوله فی القوائم : مثلاً بخارات کا کچھ حصہ پہلے کثیف ہو کر قوی بادل کی صورت میں تبدیل ہوا اس کے بعد وائے بخارات میں وہ کثافت اور غلظت پیدا ہونے پائی۔ اس لئے اول طاقتور اور ثانی کمزور ہو جاتا ہے۔ اور کثیف رقیق بادلوں کو دھکا دیتے ہیں جس کی وجہ سے آندھی یا تیز ہوائیں چلتی ہیں۔

قوله بدون انضمام : تو اس سے ہوا میں انبساط پیدا ہو جاتا ہے۔
قوله منتفخ : خلاصہ یہ نکلا کہ ہوا میں تموج کسی فضا کے تحمل کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے اور ہوا اس خالی جگہ کو پر کرنے کے لئے پھیلتی ہے۔ نیز اس ہوا سے مل جاتی ہے جو پہلے سے وہاں موجود ہوتی ہے اور اس کے نتیجہ میں اس مجاور ہوا میں بھی تموج پیدا ہو جاتا ہے۔ پھر اس مجاور ہوا کے جو ہوا قریب ہوتی ہے۔ اس میں بھی تموج پیدا ہو جاتا ہے۔ اسی طرح متعدد تموج اور ہواؤں کے دھکے دینے سے ہوا کی طاقت دو گنی چار گنی بڑھ جاتی ہے۔ اور رفتہ رفتہ اپنی تموج کی انتہا تک پہنچ جاتی ہے پھر موقوف ہو جاتی ہے۔
قوله تکاثف الهواء : رات کی برودت یا دوسری کسی برودت سے متاثر ہو کر ہوا میں کثافت پیدا ہو جاتی ہے۔

قوله بدالداخان : جس میں اجزا ناریہ اور اجزا مائیہ شامل ہوتے ہیں۔
قوله حمرة : خلاصہ یہ کہ دخان نزول کرتے ہوئے جب زہری ہوا سے ہو کر گزرتے ہیں تو ان میں جلانے کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ جلانے کی یہ کیفیت ایک قول کے مطابق زہری ہوا کے پاس سے گزرنے کی وجہ سے ان شعاعوں سے مل جاتا ہے۔ اور دوسرا قول آگے

قیل سے بیان کرتے ہیں

قولہ قیل باختلاطہ: فضا میں جو شہاب ثاقب پہلے سے پیدا ہوتے اور غالب ہوتے رہتے ہیں ان کا بقیہ مادہ اس دخان متعادل کے ساتھ مل جاتا ہے اور دخان میں الحراق کی نشان پیدا ہو جاتی ہے۔

قولہ صیاح: شرح لکھتے ہیں کہ بسا اوقات زمین کی حرارت خارجہ اس وجہ سے غالب ہو جاتی ہے کہ وہاں پر کبریت کا خزانہ ہوتا ہے یا اس حصہ زمین پر سورج کی شعاعیں کسی خاص کیفیت سے اس مقام پر منعکس ہوتی ہیں جس کے نتیجہ میں زمین میں حرارت غالب ہو جاتی ہے

واما قوس قزح فہی انما تحدث من امتصاص ضوء النیر الاکبر الی الشمس فی اجزاء رشیتہ صغیرۃ صقلیۃ متقارباتہ فایر متصلة۔ مستدیرة ای واقعة علی ہیئۃ الاستداریۃ وبیانہ انہ اذا وجد فی خلاف جہۃ الشمس الاجزاء البذاکورۃ علی وضع ینعکس الشعاع البصری عن کل منہا الی الشمس وکان وراء تلك الاجزاء جسم کثیف اما جبل او سحاب کدر وکانت الشمس قریبۃ من الافق وادبرنا علی الشمس ونظرنا الی تلك الاجزاء وانعکس شعاع البصر عنہا الی الشمس فیرى فی کل جزء من تلك الاجزاء ضوءها دون شکلها لاننا نعلم بالتجربة ان الصیقل الذی ینعکس منہ شعاع البصر اذا صغر جدا الذی الضوء واللون دون الشكل فكانت تلك الاجزاء علی ہیئۃ قوس مستضیئۃ باقل من نصف الدائرۃ وبجسب ارتفاع الشمس ینقص هذا القوس لانقاص الاجزاء الی تنعکس منہا الاشعة البصریۃ الی الشمس من الطرفين وانما احتاج حد وثقلها الی ان یکون وراء تلك الاجزاء الرشیتہ جسم کثیف لتصیر کالمراة فان الشفاف لا یرى فیہ شیء اذا کان وراءہ شفاف اخر،

ترجمہ

اور بہر حال قوس قزح تو یہ نیزاکر (سورج) کی روشنی سے چھینے سے وجود میں آتا ہے ان اجزاء میں جو کہ باریک چھوٹے اور صاف اور ایک دوسرے سے قریب ہوتے ہیں مستدیر ہوتے ہیں مگر متصل نہیں ہوتے۔ یعنی استدارت کی ہیئت میں واقع

ہوتے ہیں۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ جب مذکورہ اجزاء سورج کے خلاف سمت میں پائے جاتے ہیں اس وضع کے ساتھ کہ آنکھ کی شعاعیں ان میں سے ہر ایک سے سورج کی طرف اور ان کے اجزاء کے پیچھے کوئی کثیف جسم ہو، پہاڑ ہو یا گاڑھا تار یک بادل ہو۔ اور سورج افق کے قریب واقع ہو۔ اور ہم سورج کی طرف پشت کر لیں۔ اور ان اجزاء کی طرف نظر کریں تو نگاہ شعاع ان سے پلٹ کر سورج پر پڑیں گی۔ پس ان اجزاء میں سے ہر جزو پر سورج کی روشنی نظر آئے گی، سورج کی شکل نہیں۔ اس لئے کہ ہم تجربہ سے جانتے ہیں کہ صیقل جس سے شعاع بصر منعکس ہوتی ہے جب نہایت باریک اور چھوٹے ہوتے ہیں تو یہ نظر کو روشنی اور رنگ تک پہنچا دیں گی، نہ کہ شکل تک۔ پس یہ اجزاء قوس قزح کی ہیئت میں ہوتے ہیں اور روشن ہوتے ہیں اور نصف دائرہ سے کچھ کم ہوتے ہیں۔ سورج کی بلندی کے اعتبار سے اور یہ دائرہ کم ہو جاتا ہے۔ ان اجزاء کے کم ہو جانے کی وجہ سے جن سے چھپ کر کے شعاع بصری سورج پر زمین سے پڑتی ہے اور قوس قزح کا حدوث و وجود اس بات کا محتاج ہے کہ ان اجزاء کی پشت پر کوئی جسم کثیف ہو تاکہ یہ اجزاء آئینہ کے مانند ہو جائیں۔ اس لئے صاف شفاف چیز میں کوئی چیز نظر نہیں آیا کرتی۔ جب اس کے پیچھے دوسرا صاف شفاف موجود ہو۔

تشریح

قوله قوس قزح : یعنی ایک چیز اور پیدا ہوتی جس کو دھنس کہتے ہیں۔
 قوله ارتفاع : سورج کی مخالف سمت میں افق پر ہرے، سرخ، سفید، مختلف رنگ پر مشتمل ایک دھاری دار ایک بڑا دائرہ نظر آتا ہے اسی کو قوس قزح کہتے ہیں۔
 تو بیانہ : شیخ داؤد انطاکی نے بھی قوس قزح کی تعریف اسی طرح کیا ہے۔
 قوله خلاف جہتہ : یعنی اگر سورج مشرق میں ہے تو اجزاء مائتہ مغرب میں ہوں، اور سورج مغرب کی جانب ہو تو اجزاء مائتہ مشرق میں ہوں،
 قوله قریبہ من الافق : مطلب یہ ہے کہ یہ طلوع شمس کا غروب کا وقت ہو۔
 قوله ادبونا : سورج مشرق میں ہو تو ہم مغرب کی جانب پشت کریں اور بجانب مغرب چہرہ کریں۔
 اور اگر سورج مغرب میں ہو تو اپنا چہرہ مشرق کی طرف اور پشت مغرب کی طرف کر لیں اس ہیئت کے ساتھ کھڑے ہوں۔
 قوله دون الشکل : لیکن اگر بلور بڑا ہو تو شکل نظر آتی ہے۔ جیسے بڑے آئینہ میں شکل نظر آتی ہے
 قوله لحتاجہ : یعنی اجزاء مائتہ رشیدہ کے پیچھے کثیف جسم کا محتاج ہے۔
 قوله کاملواۃ : آئینہ میں جب تک اپنی صورت نظر آئے گی جب کہ آئینے کی دوسری جانب میں کوئی

کوئی گاڑھی چیز ہو اور اس کو لیب دیں۔ تب نگاہیں آئینہ میں منعکس ہو کر ملیں گی ہیں۔ اور صورت نظر آتی ہے۔ اگر پشت پر کوئی غلیظ چیز نہ ہو تو آئینہ کے صاف شفاف ہونے کی وجہ سے نگاہیں واپس آنے کے بجائے سامنے پار ہو کر سامنے کی چیز نظر آنے لگے گی۔ جیسے آنکھ کے چشمے میں ہوتا ہے۔
 قولہ اذا کان ورائہ: اور اگر اس کی پشت پر کثیف چیز ہو تو نظر آنے لگتا ہے۔

وانما قید کون الشمس قریبہ من الافق فلان الاجزاء الی شیتہ الکاٹتہ فی الجول لطفاتہا تخیل سر یعا بادی سحنونہ تصیبہا من اراتعاف الشمس فان قلت لوصف ذلك لیروی فی الجواہیا ناشئ غیر مستدیرۃ علی الوان قوس قزح بان یکون اجتماع الاجزاء الی شیتہ المذکورۃ علی غیر ہیئۃ الاستداریۃ قلت لہا تقریر فی علم المناظرۃ انہ لا بد من تساوی زاویۃیتی الشعاع وان انعکاس فاذا اجتمعت تلك الاجزاء علی غیر ہیئۃ الاستداریۃ لیرینعکس الشعاع من کل منہا الی الشمس کما لا یخفی علی من لم یخیل صحیح واختلاف الوانہا بسبب اختلاط ضوء النیر والوان الغمام المختلفۃ

ترجمہ

اور ہم نے سورج کو قریب افق کے ہونے کی قید لگائی ہے۔ اس لئے کہ وہ باریک اجزاء جو کہ فضا میں موجود ہیں اپنی لطافت کی وجہ سے جلدی سے

مخل ہو جاتے ہیں۔ اس معمولی حرارت کی وجہ سے جو ان کو پہنچ جاتی ہے سورج کے بند ہونے کی وجہ سے۔ پس اگر تم اعتراض کرو کہ اگر یہ صحیح ہے تو البتہ فضا میں کوئی چیز کبھی کبھی غیر مستدیر بھی دکھلائی دینی چاہئے جو کہ قوس قزح کے رنگ کے ہوں بایں طور کہ اجزاء رشیدہ مذکورہ کا اجتماع استدارہ کی ہیئت پر نہ ہو۔

میں کہوں گا کہ جب کہ علم مناظرہ میں یہ طے شدہ ہے کہ شعاع اور انعکاس کے زاویوں کا برابر ہونا ضروری ہے۔ لہذا جب یہ اجزاء ہیئت استدارہ کے علاوہ میں جمع ہوں گے تو ان میں سے کسی بھی شعاع کا انعکاس نہ ہوگا۔ جیسا کہ پوشیدہ نہیں ہے ہر اس شخص پر جس کو تخیل صحیح کی قوت حاصل ہے اور ان کے رنگوں کا اختلاف سورج کی روشنی اور بادل کے رنگ کے باہم ملنے کی وجہ سے انہیں مختلف قسم کے رنگ ہوتے ہیں۔

قولہ انما قید: خلاصہ یہ ہے کہ افق کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اجزاء مائتہ باریک لطف اتنے ہوتے ہیں کہ وہ گرمی جو سورج کے افق پر بند ہونے سے ان پر پڑتی

تشریح

ہے، معمولی حرارت سے گھل کر ختم ہو جاتے ہیں۔
 قولہ لعمینفکس: یعنی جب اجزاء مائیکہ طویل شکل میں جمع ہوں گے تو انعکاس کی دونوں صورت
 نگاہ کی شعاعیں اور اجزاء کی شعاعیں سورج کی جانب منعکس نہ ہوں گی اور جب انعکاس نہ پایا
 جائے گا تو قوس قزح کی نظر آنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوگا۔
 قولہ سبب: حقیقت حال تو الشرحاقی ہی کے علم میں ہے۔ مگر فلاسفہ قوس قزح کے رنگوں
 کے بارے میں کہتے ہیں کہ قوس قزح کے رنگوں کا اختلاف سورج کی روشنی اور مختلف رنگ کے
 بادلوں کے ساتھ مخلوط ہو جانے کے سبب سے مختلف رنگ پیدا ہو جاتے ہیں۔

وقد يقال ان الناحية العليا منها لباقرية من الشمس قوی فیہا
 الاشراق فتري الاحمر الناصع ، واما الناحية السفلى فلما بعدت
 عنها كانت اقل اشراقا فيرى فیہا حمرۃ الی سواد وهو الارجواقی و
 اما ما يتوسط بينهما فان لونه متولد من ذینک اللونین وهو الکرانی
 و ما هذا بان الکرانی لا یناسب هذین اللونین بل هو متولد من
 الصفرة والسواد وبان سبب اختلاف الوانها لو كان اختلاف اجزائها
 بالقرب والبعد مقیسا الی النیر کان الانتقال من احد اللونین الی الآخر
 علی سبیل التدریج فلم تکن الالوان الثلثا متشابهة الاجزاء عند
 المحس وقال الشیخ لست احصلہ

ترجمہ

اور کہا جاتا ہے کہ ان کی اوپر کی جانب جب سورج سے قریب ہوتی ہے تو اس
 میں چمک قوی ہو جاتی ہے۔ اس لئے خاص رنگ سرخ نظر آتا ہے۔ اور اس
 کی پھلی جانب، تو چونکہ یہ نسبت تبعد ہوتی ہے تو چمک کم ہو جاتی ہے تو سیاہی مائل سرخی نظر آتی ہے
 اور یہ ارضوانی رنگ کہا جاتا ہے اور بہر حال اس کا وہ حصہ جو وسط میں ہوتا ہے تو درمیانی رنگ
 دونوں اطراف کے رنگوں سے حاصل ہوتا ہے اور وہ کرائی رنگ ہے۔
 اس کا رد کیا گیا ہے کہ رنگ کرائی ان دونوں طرف وائے رنگ کے مناسب نہیں ہوتا، بلکہ
 وہ تو زرد اور سیاہ رنگ سے بنتا ہے۔ اور یہ بھی کہ ان کے رنگوں کی تبدیلی اگر ان کے اجزاء کے
 اختلاف قرب و بعد کی وجہ سے ہوتا ہے تو سورج کے تو ایک رنگ سے دوسرے رنگ میں انتقال
 تدریجی ہوتا۔ لہذا تینوں رنگ جس میں ایک دوسرے کے مشابہ نہ ہوتے۔ اور شیخ نے کہا ہے کہ

قوس قزح کے اختلاف کے بارہ میں مجھے علم نہیں۔

تشریح

قولہ لما قوبت : یہ قرب و بعد اعنائی ہے یعنی اجزاء مائتہ رشتہ بعض اوپر اور بعض نیچے ہوتے ہیں تو اوپر کے اجزاء نیچے کے اجزاء کی بہ نسبت سورج سے قریب ہوتے ہیں۔ تو ان اجزاء میں جگہ تیز ہو جاتی ہے اس لئے وہ خالص سرخ نظر آتا ہے۔

قولہ ما بتوسط : یعنی جو رنگ اعلیٰ اور اسفل کے درمیان ہوتا ہے۔

قولہ واد بانہ : اس پر شفا میں شیخ کے ایک اعتراض وارد کیا ہے جس کو شارح میبذی اس جگہ پیش کرتے ہیں۔

قولہ لایناسب : چونکہ متوسط رنگ اس میں دونوں رنگ سے ملکر بنا ہے اس لئے انہیں کے مناسب کوئی رنگ ہونا چاہئے مگر یہ رنگ کراچی نہیں ہو سکتا۔

قولہ الی النیر : یعنی جو سورج کے قریب ہے اس کا رنگ خالص سرخ اور جو دور ہے اس کا رنگ اعنائی ہوتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ وہ ایقان سے جو توجیہ نقل کی گئی ہے شیخ نے اس میں اعتراض کیا ہے۔ ایک تو یہ کہ سرخ اور اعنائی دونوں رنگ کو کراچی رنگ سے کوئی تناسبت نہیں ہے لہذا ان دونوں رنگ کے ملنے سے کراچی رنگ نہیں پیدا ہو سکتا۔ واقعہ یہ ہے کہ زرد اور سیاہ رنگ سے ملکر کراچی رنگ تیار ہوتا ہے۔

دوسرے یہ کہ رنگوں کا اختلاف جس میں اوپر والا سرخ اور نیچے والا اعنائی رنگ ہوتا ہے، یہ اختلاف اس وجہ سے ہوتا ہے کہ بعض اجزاء سورج سے قریب اور بعض سورج سے دور ہوتے ہیں اگر سبب یہی ہوتا تو اوپر کا رنگ یعنی سرخی اوپر سے نیچے تک مشابہ نہ ہوتی بلکہ آہستہ آہستہ سرخی تبدیل ہوتی۔ اس طرح نیچے کے دائرے کا اعنائی رنگ اوپر سے نیچے تک مشابہ نہ ہوتا۔ بلکہ نیچے کے دائرہ کا بالائی حصہ کی اعنائیت ضعیف ہوتی۔ اور دھیرے دھیرے اعنائیت میں شدت پیدا ہوتی اور دائرہ کے نیچے کے حصہ میں اعنائیت شدید ہوتی۔ جبکہ مشاہدہ سے ثابت ہے کہ اوپر کے دائرہ کی سرخی مشابہ ہوتی ہے۔ اور درمیانی دائرہ کی کراشیت بھی مشابہ ہوتی ہے۔ اسی طرح نیچے کے دائرہ کی اعنائیت بھی مشابہ ہوتی ہے۔

قوس قزح کے رنگوں کے اختلاف کا سبب بیان کرنے کے بعد جب اعتراض وارد ہوا تو شیخ نے تاویل کی مگر آخر میں ان کو بھی یہی کہہ دینا پڑا کہ مجھے پوری واقفیت نہیں ہے۔

واما الہالۃ فایضا نامتحدث من اس تمام منور النیر فی اجزاء ما شیتہ صغیرا

صیقلیۃ متقارباتہ غیر متصلۃ مستدیرۃ حول النیر و بیانہ انہ اذا وجد
بین الناظر والنیر الاجزاء المذکورۃ علی وضع ینعکس الشعاع البصری
من کل منہا الی النیر ونظر فی تلك الاجزاء ینیری فی کل منہا ضوء النیر
دون شکلہ لما سبق وكان مجموعہا علی ہیأتہ دائرۃ تامۃ او ناقصۃ و
ہی الہالۃ وتدل علی حدوث المطر للدلالۃ ہا علی ساطوبۃ الهواء واذ اتفق
ان یوجد سحابتان علی الصفتۃ المذکورۃ احدہما تحت الاخری حدثت
ہناک حالۃ تحت ہالۃ وتكون التختانیۃ اعظم لانہا اقرب الی بنا و
ناعم بعضہم انہما راخی سبع ہالات معاً ،

ترجمہ

اور بہر حال ہالہ تو یہ بھی چاند کی روشنی کے مرتسم ہونے سے پیدا ہوتی ہے جو
باریک اجزاء وغیرہ صاف تسم سے ایک دوسرے کے قریب اور غیر متعین
ہوتے ہیں۔ نیز مستدیر ہوتے ہیں۔ اور چاند کے ارد گرد ہوتے ہیں اور اس کے حدوث کا
بیان یہ ہے کہ جب دیکھنے والے اور چاند کے درمیان مذکورہ بالا اجزاء مذکورہ وضع کیطابق
پلٹے جاتے ہیں تو شعاع بصری ان اجزاء سے چاند کی طرف واقع ہوتی ہے۔ اور دیکھنے والا
ان اجزاء پر نظر کرتا ہے تو ان کے ہر جز سے چاند کی روشنی نظر آتی ہے نہ کہ چاند کی شکل، جیسا کہ
گند چکا ہے۔ اور ان اجزاء کا مجموعہ دائرہ تامہ یا دائرہ ناقصہ کی شکل میں ہوتا ہے۔ اس کا نام
ہالہ ہے۔ اور جب اتفاق یہ ہوتا ہے کہ مذکورہ صفت کے مطابق دو بادل پلٹے جاتے ہیں ایک
بادل دوسرے کے نیچے ہوتا ہے تو وہاں ہالہ کے نیچے ہالہ پیدا ہوتا ہے اور پچھلا ہالہ بڑا ہوتا ہے
اس لئے کہ وہ ہم سے قریب ہوتا ہے اور بعض نے کہا ہے کہ انہوں نے تو ایک ساتھ میں سات
ہالے دیکھے ہیں۔

قولہ الہالۃ: ہالہ اس دائرے کو کہتے ہیں جو رات میں چاند کے گرد گرد گول گول
نظر آتا ہے۔

تشریح

قولہ بیانہ: آدمی زمین پر ہو اور قرآسمان میں ہو اور اجزاء رشیمہ درمیان میں واقع ہوں۔
قولہ حدوث المطر: جب کہ ان میں اسباب سے بارش بھی ہوتی ہے تو ہالہ کا وجود بارش پر
دال ہوتا ہے۔

قولہ نعم: لیکن شارح نے زعم کے لفظ سے اس قول کو نقل کر کے اس قول کے ضعیف یا
شکوہ ہونے کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں۔ جب کہ میں القضاۃ کی تحقیق یہ ہے کہ شیخ نے اپنی

کتابوں میں لکھا ہے کہ انہوں نے خود دو تین ہائے آسمان میں بارہا دیکھے ہیں۔ اس لئے اگر کسی نے سات ہائے دیکھ لئے تو کون سی تعجب کی بات ہے۔

واعلم ان ہالۃ الشمس وتسمى الطفافة بضم الطاء نادرۃ جدا لان الشمس تحلل السحب الرقيقة وحكى الشيخ في الشفاء انه رأى حولها تارة الهالة التامة وتارة الهالة الناقصة على الوان قوس قزح ،

ترجمہ

اور جان لو تم کہ سورج کا ہالہ رقیق بادلوں کو تحلیل کرتا ہے۔ اور شیخ نے سفار میں کہا ہے کہ انہوں نے سورج کے ارد گرد کبھی کبھی ہالہ دیکھا ہے اور کبھی ناقصہ ہالہ دیکھا ہے۔ اور قوس قزح کے رنگ کا دیکھا ہے۔

تشریح

قولہ قال الشيخ: شیخ نے لکھا ہے کہ میں یزدنامی شہر سے جاتے ہوئے شہر طوس میں موسم ربیع میں ہالہ تامہ بیضا رنگین بارہا دیکھا ہے۔ ہر مرتبہ بادلوں میں گھب جاتا پھر ظاہر ہوتا پھر غائب ہو جاتا۔ جب نہایت تاریک بادل اسپر چھا جاتا اور جب بارش آتی تاریک بادل ہٹ جاتے تو ہالہ نظر آتا۔ وہ قوس قزح کے ہم رنگ تھا۔

واما الشہب فنسبہا ان الدخان اذا بلغ حیز النار وكان لطيفا غير متصل بالارض اشتعل فيه النار فانقلب الى النارية ويلتصق بسطح حتى يرى كالمنظفي، بيانہ علی ما ذکرہ المحقق فی شرح الاشارات والیتھل طرفہ العالی اولاً ثم یندھب الاشتعال فیہ الی اخرہ فیبری الاشتعال فیہ الی اخرہ فیبری الاشتعال ممتدا علی سمت الدخان بسرعۃ الی طرفہ الاخرہ وهو المسمى بالشہاب فاذا استحال الاجزاء الاراضیۃ ناراً صرفتہ سائرۃ غیر مرئیۃ فظن انہا طفنت و لیس ذلک بطفوہ وان كان الدخان غلیظا لا ینظفی النار ایاماً وشہوراً بقدر غلظہ و یکون علی صورۃ ذی ذوابة او ذنب او سارح او حیوان لہ قران .

ترجمہ

اور بہر حال شہاب ثاقب تو ان کا سبب یہ ہے کہ دخان جب جزاہ میں گھب جاتا ہے اور لطیف ہوتا ہے ار انہی اجزاء اس میں مشال نہیں ہوتے تو

اس میں آگ مشتعل ہو جاتی ہے تو وہ ناریت کی طرف مشتعل ہو جاتا ہے اور سرعت سے پھٹ اٹھ جاتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ بجھ گیا ہے۔

اس کی تفصیل تو جیسا کہ تحقق طوسی نے شرح اشارات میں ذکر فرمایا ہے کہ اس دخان کے اوپر کی جانب پچھلے مشتعل ہوتی ہے۔ اس کے بعد یہ اشتعال کی کیفیت دوسرے کنارے تک پہنچتی ہے تو یہ اشتعال ممتد محسوس ہوتا ہے دخان کی سمت میں نہایت تیزی سے آخر کے کنارے کی جانب، اس کو شہاب کہا جاتا ہے اور جب اجزاء ارضیہ خالص آگ میں تبدیل ہو جاتے ہیں تو وہ غیر مرنی ہو جاتے ہیں پس گن کی جاتا ہے کہ وہ بجھ گئے۔ حالانکہ یہ بجھ نہیں جاتا۔ اور اگر یہ دخان غلیظ ہو جاتا ہے تو آگ کئی کئی دن اور مہینوں تک نہیں بجھتی اس کی غلظت کے مطابق، اور اس کی صورت کیسودار اور مدارا نیزوں کی ہشکل یا کسی جاندار کی صورت جس کے سینگ ہوں نظر آتے ہیں۔

تشریح | قولہ الشہب: یہ شہاب کی جمع ہے۔ یہ کوئی ستارہ ہے۔ آگ کی طرح چمکتا ہوا شعلہ ہے۔ یہاں چمکتا ہوا شعلہ مراد ہے۔

قولہ طرفہ الاخر: طرف آخر جانب سفلی میں ہوتی ہے۔

قولہ لایظنی: یہ توجہ تھا کہ دخان کے اجزاء باریک رہے ہوں۔

وحكى ان بعد المسيم عليه السلام بزمان كثير ظهر في السماء نار مضطربة في ناحية القطب الشمالي وبقية السنة كلها وكانت الظلمة تغشي العالم من تسع ساعات من النهار الى الليل حتى لم يكن احد يبصر شيئا وكان ينزل من الجوشبية الهشيم والرماد وان كان اتصل الدخان بالارض يشتعل الناس فيه نازلة الى الارض ويسمى المحريق.

ترجمہ | اور نقل کیا گیا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے کافی زمانے کے بعد آسمان میں ایک آگ ظاہر ہوئی تھی۔ قطب شمالی کی ایک جانب آگ کے شعلہ

بھڑک رہے تھے اور یہ پورے ایک سال تک باقی رہی اور تاریکی دنیا کو نو بیچے ان سے ڈھک لیتی تھی، اور سلسلہ رات تک جاری رہتا تھا، حتیٰ کہ کوئی کسی کو دیکھ نہ سکتا تھا۔ اور آسمان سے ہشیم یعنی خشک گھاس کے جلمے ہوئے ٹکڑے راکھ کے مانند گرتے تھے۔ اور اگر دخان کے ساتھ اجزاء ارضیہ بھی مخلوط ہو گئے ہیں تو آگ اس پر اثر کرتی ہے۔ اس طرح چمق پر وہ زمین کی طرف اترتا ہے۔ اس کو حریق کہا جاتا ہے۔

تشریح

قولہ الہشیم : دوسرے حضرات نے لکھا ہے کہ وہ خشک گھاس کے باریک باریک ٹکڑے تھے۔ جو خاکستر ہو کر زمین پر گرتے تھے۔

الحاصلہ، طوسی کے بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ دخان جب فضاء آسمانی پر بلند ہوتی ہے، اور کرہ نارتک پہنچ جاتا ہے تو آگ شعلہ اسپر اثر کرتے ہیں اور جلا دیتے ہیں۔ محقق طوسی فرماتے ہیں کہ اولاً آگ اوپر کے حصے میں اثر کرتی ہے اور بہت تیزی سے پورے دخان میں آگ پہنچ جاتی ہے اس سرعت انتقال سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی آگ کا جلتا پھیلتا ہوا شعلہ ہے۔ اسی کو شہاب کہا جاتا ہے۔ مدار ستارے اور دوسرے سیارے ان سب کے بننے کا سبب ان کے نزدیک وہی دخانی بخارات ہیں۔ فرق یہ ہوتا ہے کہ جب یہ دخان لطیف ہوتا ہے تو کرہ نارتک پہنچ جاتا شہاب بن جاتا ہے اور یہ دخانی بخارات غلیظ ہوتے ہیں تو اس کی دو صورت ہے۔ یا تو یہ غایت درجہ کا غلیظ ہو گا یا کم درجہ کا۔ اگر زیادہ غلیظ نہیں ہے تو یہ دخان طبقہ ثانیہ تک بلند ہو کر پہنچ جاتا ہے اور غلظت کی وجہ سے آگ سے متاثر نہیں ہوتا اور مزید بلندی پر چلا جاتا ہے۔ حتیٰ کہ جب ہوا کے طبقہ اولیٰ پر پہنچ جاتا ہے تو یہ طبقہ چونکہ کرہ نارتک سے ملا ہوا ہے۔ اس لئے ہوا میں تیزی اور حرارت غالب ہوتی ہے اس لئے یہ دخان غلیظ اس طبقہ پر پہنچ کر آگ میں جل جاتا ہے۔ اور اگر مذکورہ دخان غلیظ ہوا تو خفیف بھی غلیظ کی طرح طبقہ اولیٰ پر پہنچ کر مشتعل ہو جاتا مگر چونکہ غلظت کافی ہوتی ہے اس لئے آگ دیر سے اثر کرتی ہے۔ اور آہستہ آہستہ ایک سرے سے دوسرے کنارے تک پہنچ جاتی ہے۔ اور اس کا سلسلہ ہفتہ اور برس تک قائم اور باقی رہتا ہے اور دخان کے پھیلنے اور سکڑنے کی وجہ سے آگ کے اثر کرنے نہ کرنے سے مختلف قسم کی اشکال فضا میں نمودار ہوتی ہیں۔ کبھی گیسو، کبھی مدار ستارے کبھی کسی جانور کی شکل نظر آتی ہے، اور جب آہستہ آہستہ پورے دھویں میں آگ پہنچ جاتی ہے تو لطافت کی وجہ سے نظر سے غائب ہو جاتا ہے۔ شارح نے اسی کی تائید میں ایک حکایت ابو بصر فارابی کی بیان کردہ نقل کیا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے زمانے کے کافی عرصہ گزر جانے کے بعد آسمان میں قطب شمالی کی جانب آگ جلتی ہوئی ظاہر ہوئی اور اس کا سلسلہ پورے ایک سال تک جاری رہا اس سے معلوم ہوا کہ دخان جب زیادہ غلیظ ہو جاتا ہے تو اس کا اثر زیادہ دیر تک رہ سکتا ہے آج جس طرح آپ دیکھتے ہیں کہ کارخانوں اور غنوں کے آس پاس دن رات کونکے کے باریک باریک ذرات زمین پر گرتے ہیں جن کے اثرات زمین پر موجود تمام چیزوں اور بدن کے کپڑوں پر نظر آتے ہیں۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ جیسا کہ شیخ نے لکھا ان کے ذرات راکھ بن کر فضا سے زمین پر گرتے ہیں، اور وہ ذرات فضا میں اتنی کثرت سے ہوں کہ سورج کی روشنی کے لئے

تاریک بادلوں کی طرح حائل ہو گئے ہوں۔

مگر جہاں یہ بقول فلاسفہ بخارات اور دخان کے یہ اثرات ہیں، وہیں خالق کائنات کی قدرت کے کرسٹے ہیں۔ جو وہ ذرات سے یا پھر فضا میں متعین فرشتوں سے کام لیتے رہتے ہیں۔ فلاسفہ اسباب میں الجھ کر رہ گئے اور سبب الاسباب تک ان کی رسانی نہ ہو سکی۔ اگر انبیاء کی تعلیمات کو مد نظر رکھتے اور ان پر ایمان لاتے تو ان کی معلومات میں مزید نیچلی ہوتی۔ اور دنیا و آخرت سنور جاتی۔

قولہ اتصال : اس کی تفصیل یہ ہے کہ وہ کائنات فضائی جو صوف دخان سے ہی پیدا ہوتے ہیں جن میں بادلوں کی کوئی مداخلت نہیں ہوتی ہے۔ یہ تین طرح کے ہوتے ہیں، اول شہاب ثاقب، جو قلیل دھویں سے ہوا کے طبقہ ثانیہ میں پیدا ہوا کرتا ہے، دوم نیزے اور دم دار ستارے جو کثیف غلیظ دخان سے ہوا کے طبقہ اول میں پیدا ہوتے ہیں۔ ان دونوں قسم کے دخان کا تعلق زمین سے نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ زمین سے بہت زیادہ بلندی پر ہوتے ہیں، زمین سے متصل نہیں ہوتے۔

سوم حریق، اس حریق کو اس وجہ سے حریق کہتے ہیں کہ دخان اس میں جلا ہوئے زمین تک پہنچ جاتا ہے۔ اور زمین کے اس حصہ میں اگر نرم و نازک جلنے والی چیزیں ہوتی ہیں تو ان سب کو جلا کر خاک تر بنا دیتا ہے اس وجہ سے اس کو حریق یعنی جلانے والا کہتے ہیں۔

واما النزلة والنفاص العيون فاعلم ان البخار اذا احتبس في الارض
يميل الى جهة فيتبرد بها اي بالارض فينقلب مياها مختلطة باجزاء
بخارية فاذا اكثر بحيث لا يسع الارض اوجب انشقاق الارض و
انفجر منها العيون، قال ابوالبركات في الاعتبار السبب في العيون و
القنوات وما يجري مجريها هو ما يسيل من الثلوج ومياه الامطار لانا
نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها وان استحالة الاهوية في
الابخرة المنحصرة في الارض لامل داخل لها في ذلك واحتم بان
باطن الارض في الصيف اشد برودا منه في الشتاء فلو كان سبب
هذه استحالتها لوجب ان يكون العيون والقنوات ومياه الابار في
الصيف ازيد وفي الشتاء انقص مع ان الامر بخلاف ذلك على
مادلت عليه التجربة، والحق ان السبب الذي ذكره صاحب الاعتبار

معتبر لا محالة الا انه غير مانع من اعتبار السبب الذي ذكره المصنف واهتمها في المنع انما يدل على انه لا يجوز ان يكون ذلك هو السبب التام لا على انه لا يجوز ان يكون ذلك سببا في الجملة

ترجمہ

اور بہر حال زلزلہ اور چشموں کا جاری ہونا تو جان لو کہ بخارات جب زمین میں محبوس

ہو جاتے ہیں تو کسی جہت کی جانب مائل ہوتے ہیں تو زمین کی وجہ سے وہ ..

ٹھنڈے پڑ جاتے ہیں تو برودت کی وجہ سے ایسے پانی میں تبدیل ہو جاتے ہیں جن کے اندر اجزاء بخارات مخلوط ہوتے ہیں پس جب یہ کثیر مقدار میں ہو جاتے ہیں اس طور پر کہ زمین ان کی گنجائش نہیں رکھ پاتی تو یہ اشتقاق ارض کا باعث بن جاتے ہیں۔ اور ان سے چشمے جاری ہو جاتے ہیں۔

معتبر نامی کتاب میں ابوالبرکات نے لکھا ہے کہ چشموں کے جاری ہونے کا سبب اسی طرح قنوات کا، یعنی موسلا دھار بڑے چٹے کا سبب یا جو ان کے قائم مقام ہو جیسے جو پانی کہ برف سے پگھل کر بہتا ہے اور بارش کا پانی، اس لئے کہ ہم پاتے ہیں کہ وہ بارش کی زیادتی سے زیادہ ہو جاتی ہیں اور بارش کی کمی سے کم ہو جاتے ہیں۔ اور ہواؤں کا تبدیل ہونا اور ان بخارات کا جو زمین میں گھرے ہوئے ہیں۔ ان کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اور ابوالبرکات نے اپنے اس قول کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ زمین کا اندرونی حصہ گرمی میں نہایت سرد ہوتا بمقابلہ سردی کے موسم کے لہذا اگر ان کا سبب بخارات کا تبدیل ہونا ہوتا تو ضروری ہوتا کہ چشمے، قنوات، کنوؤں کے پانی گرمی میں زائد ہوتے بمقابلہ سردی کے، اور گرمی میں اس کے بمقابلہ کم ہوتے، اس کے باوجود واقعہ اس کے برعکس ہے جس پر تجربہ دلالت کرتا ہے،

اور حق یہ ہے کہ جس سبب کو صاحب معتبر نے بیان کیا ہے، لا محالہ معتبر ہے مگر اس سبب سے مانع بھی نہیں ہے۔ اور صاحب معتبر کی دلیل اس کے خلاف پر پیش کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جائز نہیں ہے کہ وہ سبب تام ہو، اس پر دلالت نہیں کرتا کہ وہ فی الجملہ بھی سبب نہ ہو،

قولہ ینقلب: اور اگر بخارات اور دھواں مزید ان کے پاس پہنچ گیا جس سے ان میں مزید قوت پیدا ہو گئی، تو دھواں کثیر ہو جاتا ہے۔

تشریح

قولہ انفجرت منها: اور اگر دھواں کثیر نہ ہوا تو زمین میں ہی محبوس ہو کر رہ جاتا ہے۔ اور جب کوئی کنواں وغیرہ وہاں کھودتے ہیں تب وہ باہر نکلتا ہے۔

قولہ مع ان الامر: یعنی سردی میں تالابوں، کنوؤں اور چشموں میں پانی زیادہ ہوتا ہے اور اس کے بمقابلہ گرمی میں بہت کم بلکہ بعض تالاب اور کنوئیں تو خشک ہو جاتے ہیں۔ اور چشموں کا

پانی بہت کم مقدار میں باقی رہ جاتا ہے۔
 خلاصہ کلام یہ کہ ماتن نے اپنی کتاب ہدایۃ الحکمت میں کنویں، تالاب اور چشموں کے جاری ہونے
 کا سبب یہ بیان فرمایا کہ بخارات زمین میں محبوس ہو جاتے ہیں۔ اگر یہ بخارات کم مقدار میں ہوتے
 اور اوپر سے کوئی مدد نہ پہنچی تو بعض بخارات ہوائیہ پانی بن جاتے ہیں اور ہوا ہی کی صورت میں رہ
 جاتے ہیں اور ادھر ادھر گھومتے رہتے ہیں۔ یہ تو ماتن کے کلام کا حاصل رہا۔
 مگر امام ابو البرکات بغدادی نے کہا کہ تالاب وغیرہ کے پانی میں بخارات کا کوئی واسطہ نہیں
 ہے بلکہ زمین ہی سے پانی مختلف وجوہ سے ابلتا اور نکلتا ہے۔ نیز زمین کے نیچے پانی تخلیقی طور موجود ہے
 قولہ فی الجملہ: یعنی ابو البرکات نے سبب تام کی نفی کی ہے جس سے مطلقاً بخارات کا سبب
 نہ ہونا کسی بھی درجہ میں، تو ان کے کلام سے یہ ثابت نہیں ہوتے۔

واذا غلظ البخار بحيث لا ينفذ في مجاري الاس من او كانت الارض كسيفته
 عديم المسام اجتمع طالبا للخروج ولسر يمكنه النفوذ فنزلت الارض
 وكذا الريح والداخان وما قويت المادة على شق الارض من فيحدث
 صوت هائل وقد يخرج نار لشدة الحركة المقتضية لاشتعال
 البخار والداخان الماترجين على طبيعتا الداهن ،

ترجمہ

اور بخارات جب غلیظ ہو جاتے ہیں اس طور پر کہ زمین کے مسامات باہر نکل
 نہیں پاتے یا زمین ہی غلیظ ہو اور اس میں مسامات ہی نہ ہوں تو بخارات جمع
 ہو جاتے ہیں اور خروج کی تلاش کرتے ہیں اور باہر نکلنا ان کے لئے ناممکن ہوتا ہے تو زمین
 حرکت میں آجاتی ہے۔ یہی حال ریح اور دخان کا بھی ہے اور بسا اوقات یہ مادہ قوی ہوتا ہے
 اور زمین کے پھاڑنے پر قادر ہو جاتا ہے تو نہایت ڈراؤنی قسم کی بھیانک آواز پیدا ہو جاتی ہے۔
 اور کبھی حرکت کی شدت کی وجہ سے جو بخارات مشتعل ہو جانے کا تقاضہ کرتی ہے، آگ نکل پڑتی
 ہے بخارات اور دخان کے مشتعل ہو جانے کی وجہ سے کہ دونوں دہنیت کی طبیعت کے ساتھ
 ملے ہوئے ہوتے ہیں۔

تشریح

قولہ بما قويت المادة: زمین کے اندر بخارات اور ہوا غلیظ اور قوی ہونے
 کی وجہ سے باہر نکلنے ہوئے زمین کو پھٹ جانے پر مجبور کر دیتے ہیں۔
 قولہ صوت هائل: جس کے نتیجہ میں اندر پانی یا دوسری چیزیں جو موجود ہوتی ہیں ظاہر ہو کر باہر

نکل آتے ہیں۔

آرام الدھن: شدت حرکت اور دہنیت کی وجہ سے اس میں آگ لگ جاتی ہے اور زمین سے آگ کے شعلے اٹھنے لگتے ہیں۔

حاصل یہ کہ بخارات میں چونکہ دہنیت کا مادہ بھی شامل ہوتا ہے۔ جب ان میں شدید حرکت ہوتی ہے تو حرارت کے غلبہ کی وجہ سے ان میں آگ لگ جاتی ہے اور زمین سے شعلہ بھر پڑنے نظر آتے ہیں۔

فصل في المعادن

المركب التام، وهو الذي له صورة نوعية تحفظ تركيبه امانا
يكون له نشوء ونهاؤ اولاً فالثاني هو المعدني والاول امانا يكون
له حس وحركة ارادية اولاً فالثاني هو النبات والاول هو الحيوان
وقد يقال لم ينتهض دليل على ان المعدني والنبات ليس لهما حس
وحركة ارادية وان المعدني ليس له نشوء ونهاؤ وفايته عدم
الوجدان وان لا يدل على عدم ولدنا قال شارح التلويحيات
المركب ان تحقق كونه ذاهس واماداة فهو الحيوان والافان تحقق
كونه ذانهاؤ فهو النبات والافهو المعدن

فصل

معدن کے بیان میں

مركب تام وہ مركب ہے کہ جس کے لئے صورت نوعیہ ایسی ہو جو اس کی ترکیب کی حفاظت کرتی ہو۔ اس مركب تام کے لئے یا تو نشوونما ہو گا یا نہیں ہو گا۔ پس ثانی صورت وہ معدنی ہے۔ اول صورت آیا اس کے لئے حس و حرکت ارادی ہے یا نہیں۔ تو ثانی صورت نبات ہے۔ اور اول حیوان ہے۔ اور کہا جاتا ہے کہ ایسی کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی کہ معدنی اور نبات کے لئے حس و حرکت ارادی نہیں ہے۔ اور اسپر کہ معدنی کے لئے نشوونما بھی نہیں ہوتا۔ اس کی انتہا یہ ہو سکتی

ہے کہ تحقیق کرنے والوں نے کوئی دلیل نہیں پائی۔ مگر عدم دلیل عدم وجدان پر دلیل نہیں کرتا۔ اسی لئے شارح تلویحات نے فرمایا ہے کہ مرکب تام کا حس و حرکت ارادی والا ہونا ثابت ہو جائے تو وہ حیوان ہے ورنہ اگر نشوونما والا ہونا ثابت ہو جائے تو وہ نبات ہے ورنہ پس وہ معدن ہے۔

شرح

قولہ فصل: اس فصل میں معدنیات کا بیان ہے۔ جس کی ابتدا مرکب تام سے کیا ہے۔ مرکب کی دو قسم ہے، مرکب تام، مرکب ناقص، مرکب تام اس مرکب کا نام ہے جو چاروں عناصر میں، آگ، ہوا، پانی سے مرکب ہے۔ نیز اس میں صورت نوعیہ ایسی ہو جو اپنی قوت سے اس ترکیب کی حفاظت عرصہ دراز تک کرتی رہے۔

اس کے برخلاف مرکب ناقص یہ ہے کہ اس کی ترکیب میں چاروں عناصر نہیں ہوتے صرف بعض عناصر سے ترکیب ہوتی ہے۔ نیز اس میں کوئی ایسی صورت نوعیہ نہیں ہوتی جو اس مرکب کی دیر تک حفاظت کر سکے۔ مثلاً فضا کی کائنات جو ماقبل میں بیان کی گئی ہے۔ یعنی بخارات کا بنتا، پھر انکا ہوا سے ملکر آگ سے مل جانا۔ وغیرہ وغیرہ میں ترکیب ناقص ہوتی ہے اور کوئی صورت نوعیہ موجود بھی نہیں ہوتی۔ اسی وجہ سے وقتی طور پر ان کا ظہور ہوتا ہے اور ختم ہو جاتا ہے۔

پھر مرکب تام کی اقسام فلاسفہ تین بیان کیا ہے۔ خاک معدنیات، خاک نباتات، خاک حیوانات ان کو مواد ثلاثہ بھی کہتے ہیں۔ فصل اول کا عنوان "کائنات جو قائم کر کے مصنف نے مرکب ناقص سے وجود میں آئیوں چیزوں کا بیان کیا ہے۔ اس سے فارغ ہو کر اب مرکب تام کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ سب سے پہلے مذکورہ اقسام ثلاثہ میں سے معادن کو بیان کریں گے۔ اور آئندہ دوسری فصل میں نباتات کا اور تیسری فصل حیوانات کا بیان کریں گے۔ معادن کو پہلے بیان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ معادن بساط اضافیہ میں سے ہیں۔ اس وجہ سے کہ معادن میں صورت نوعیہ صرف ایک ہوتی ہے جو اس مرکب کو باقی رکھتی ہے۔ اس کے برخلاف نباتات میں تولید، تنمیه، تغذیہ کی قوت بھی خالق کائنات نے ودیعت فرمائی ہے۔ نیز ان کی حفاظت کرنے والی قوت بھی ہوتی ہے۔ جو ان کی حفاظت کرتی ہے۔ تولید کی قوت نوعیہ الگ، تغذیہ کی الگ اور تنمیه کے لئے قوت نوعیہ مستقل الگ ہوتی ہے۔ گویا نباتات میں تین صورت نوعیہ الگ الگ ایک جسم میں موجود ہوتی ہے۔ جو اپنا اپنا کام کرتی رہتی ہے۔ اور نباتات کی حفاظت کرتا ہے۔ پھر ان کے مجموعہ مرکب کی حفاظت کی قوت الگ ہوتی ہے۔ حاصل یہ کہ متعدد قوت ان مرکبات میں جمع رہتی ہیں اسی لئے ان مرکبات میں شمار کیا گیا ہے۔ لہذا جمادات اور معادن بسیط کے درجے میں اور حیوانات مرکب کے درجہ میں ہیں۔ مرکب سے بسیط مقدم ہوتا ہے۔ اس لئے معادن کو پہلے بیان کیا۔

معدن، معدن کی جمع ہے۔ چونکہ معدن میں مختلف قسم کے جمادات کو مصنف نے جمع کر دیا ہے۔ انہیں کی مناسبت سے صیغہ جمع کا استعمال کیا ہے۔

قولہ المورکب التام: نحو و صرن کی کتابوں میں مرکب نام کی جو تعریف کی گئی ہے وہ وہاں کی اصطلاح تھی۔ یہاں فلاسفہ کی اصطلاح میں مرکب کی تعریف بیان کرتے ہیں۔

عناصر اربعہ جب ایک جگہ جمع ہو جائیں تو ہر عنصر اس مجموعہ پر اپنی پوری قوت صرف کرتا ہے اور دوسری متضاد قوت کو توڑنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس تاثیر سے جو اعتدلال پیدا ہوتا ہے اس متوسط کیفیت کو مزاج کہتے ہیں۔ پھر اس مزاج کی حفاظت اور بقا کے لئے حق تعالیٰ شانہ کی طرف سے ایک قوت ودیعت ہوتی ہے جو اس کی حفاظت کرتی ہے جس کو فلاسفہ صورت نوعیہ کہتے ہیں۔ اب اگر مزاج ایسا ہے کہ صورت نوعیہ اس ترکیب کی حفاظت کرتی ہے تو اس مرکب کو مرکب تام کہا جاتا ہے؛ اور اگر یہ صورت نوعیہ ایسی ہے جو صرف ترکیب کی حفاظت کرتی ہے اور اس میں نشوونما کی قوت نہیں ہوتی تو اس کو معدنی کہتے ہیں۔ اور اگر اس صورت نوعیہ میں ترکیب کی حفاظت کے ساتھ نشوونما کی بھی قوت ہوتی ہے۔ تو آیا اس میں حس و حرکت کی قوت بھی پائی جاتی ہے یا نہیں، اگر نہیں ہے تو مرکب تام کو نبات کہیں گے۔ اور اگر حس و حرکت کے ساتھ قوت ناطقہ بھی موجود ہے تو وہ انسان ہے۔ یہاں پہونچکر عنصریات کی بحث کو مصنف ختم کریں گے۔

قولہ حیوانہ: یعنی مرکب میں اگر حس و حرکت ارادی پائی جاتی ہے تو وہ حیوان ہے۔

وقد يتمسك لشعور النبات واختياراً في الحركة بهما يشاهد ميلانه
عن سمت الاستقامة في الصعود اذا كان هناك مانع فانه قبل ان
يصل الى ذلك المانع يعوج ثم اذا جاوزه عاد الى تلك الاستقامة
وفي شجرة النخل واليقطين امارات شاهدة بذلك، ويتمسك ايضا
لاعتدائهم المعداني بما ظهر في النهر جان من حياة الغطاء الانجزية و
الادخنة المحتبسة في الارض من اذا كثرت يتوكد عنهما ما مروا اذا المر
تكن كثيرة اختلطت على ضرب من الاختلاطات المختلفة في الكرم
والكيف فتكون منها الاجسام المعدنية

اور اس میں حرکت ارادی پائے جانے پر استدلال کیا گیا ہے کہ جو مشاہدہ
کیا جاتا ہے، جانب استقامت سے اوپر کو صعود کرتے ہوئے اس نبات

ترجمہ

کا دوسری جانب مائل ہو جانے پر جب کہ وہاں پر کوئی رکاوٹ موجود نہ ہو اس سے کہ نبات اس مقام تک پہنچنے سے پہلے ہی دوسری جانب بڑھتی ہو جاتی ہے۔ پھر جب اس جگہ سے آگے بڑھ جاتی ہے، تو پھر مستقیم ہو جاتی ہے۔ اسی طرح کھجور اور کدو کے درخت میں علامات شاہد ہیں۔ نیز مدنی کے غذا حاصل کرنے پر استدلال کرتے ہیں جو مونگا میں ظاہر ہوتا ہے۔ اور بخارات اور دخان جو زمین میں محبوس ہوتے ہیں۔ جب یہ کثیر مقدار میں ہوں تو ان سے وہ سب چیزیں پیدا ہوتی ہیں جن کا ذکر اوپر گذر چکا ہے۔ اور اگر زیادہ مقدار میں نہ ہو تو یہ بخارات اور دخان مختلف آمیزشوں اور مختلف مقدار اور مختلف کیفیات سے ایک دوسرے سے مخلوط ہونے کے نتیجہ میں اجسام معدنیہ پیدا ہوتے ہیں۔

تشریح

قوله لشعیرا النبات : یعنی نبات میں شعور بھی ہے اور حرکت بالامادہ بھی ہے۔
قوله عن سمت الاستقامة : اور مانع کی جگہ میں تھوڑا سا جھک کر پھر فوق کی

جانب بڑھتا چلا جاتا ہے۔

قوله اما سات : کہ مانع تک پہنچنے سے کچھ پہلے ہی سے یہ دونوں ٹیڑھے ہو جاتے ہیں اور جب مانع سے اوپر نکل جاتے ہیں تو سیدھے ہو جاتے ہیں۔

قوله المختلطة : مثلاً بخار کی مقدار زائد، دخان کی مقدار کم، یا اس کے برعکس، یا دونوں کی مقدار برابر کبھی دخان غالب کبھی بخار غالب۔

قوله

فان غلب البخار على الدخان يتولد اليشم والبلور والزبيق و
الزبريت والرصاص وهو اما ابيض وهو القلعي او اسود وهو الاسرب فاذا
الرصاص اسيد به الابيض وغيرهما من الجواهر المشفرة قيل في عد
الزبيق والرصاص من هذا القسم نظر لما الرصاص فلانه من الاحياء
السبعة التي تتولد من امتزاج الزبيق والكبريت ولانه لاشيف فيه
واما الزبيق فلانه لاشيف فيه ايضا، ولما تقر عندنا هم انه يتولد
من جسم مائي خالطه اجزاء كبريتية في غاية اللطافة مخالطة شديدة
بحيث لا يوجد له سطح الا وهو مغشى بغلاف من الاجزاء الكبريتية
كالقطرات المرشوشة على تراب هباني مسحوق غاية السحق بحيث
يصير كل قطرة منها مغشاة بخلاف ترابي يحفظها،

ترجمہ :- پس اگر دخان پر بخار غالب ہو گیا تو سبز پتھر، شیشہ، سیما، ہر تال اور زانکا

پیدا ہوتے ہیں۔ اور رصاص یا سفید ہوتا ہے تو وہ قلعی ہے یا سیاہ ہوتا ہے تو وہ سیاہ رنگا ہے۔ اور جب رصاص مطلقاً بولا جاتا ہے تو سفید ہی رنگا مراد ہوتا ہے۔ اور مذکورہ اشیاء کے علاوہ صاف ستھرے جواہر پیدا ہوتے ہیں۔

اور کہا گیا ہے کہ زینق اور رصاص کو اس قسم میں شمار کئے جانے میں اعتراض ہے۔ بہر حال رصاص تو اس وجہ سے کہ اجساد سبب جو زینق اور کبریت کی آمیزش سے پیدا ہوتے ہیں تو رصاص میں صفائی اور ستھرائی نہیں ہے۔ اور بہر حال زینق تو اس لئے کہ اس میں گلی صفائی و ستھرائی نہیں ہوتی۔ اور ان کے یہاں یہ طے ہو چکا ہے کہ یہ اس جسم سے پیدا ہوتے ہیں جو مائی ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ کبریت کے اجزاء نہایت لطیف انرازمیں پوری شدت سے شامل ہو جاتے ہیں۔ اس طور پر کہ اس جسم مائی کی کوئی سطح نہیں ہوتی۔ لیکن وہ اجزائے کبریت کے خلاف پورے طور پر ڈھکی ہوتی ہے۔ جس طرح وہ پانی کے قطرے جو نہایت باریک ترین مٹی میں چھڑک دئے جاتیں۔ تو اجزاء رصنیہ اس قطرے کو پورے طور پر ڈھک لیتے ہیں اس طور پر کہ پانی کا ہر قطرہ باریک مٹی کے پردے سے ڈھکا ہوا ہوتا ہے اور اس کی حفاظت کرتا ہے

تشریح

قولہ من الجواہر: مادہ ایک یعنی بخارات اور دخان ہے۔ مگر وزن، مقدار اور کیفیت اختلاف کے بدلنے نیز موسم کے بدلنے اور مختلف موسموں میں بخارات کے اثرات کے بدلنے اسی طرح موسم کے تبدیل ہونے سے دخان کے اثرات تبدیل ہونے سے خالق کائنات نے کیا عجیب عجیب چیزیں پیدا فرمادی ہیں۔ یہ مواد اور ان کا اختلاف اور اوزان و کوائف کا فرق، موسموں کا فرق سب ہی سبب الاسباب کی کمال صناعتی پردالت کرتے ہیں۔

قولہ المرشوشة: تو جس طرح پانی کے قطرات چھڑک دینے سے باریک مٹی کی اوپر کی سطح جم کر ایک سطح بن جاتی ہے۔

قولہ یحفظها: خلاصہ یہ ہے کہ مصنف نے پارہ کو قسم اول میں شمار کیا ہے۔ حالانکہ قسم اول میں وہی چیز شمار کی جاسکتی ہے جو صاف ستھری ہو۔ گدلی نہ ہو۔ اور جن میں ایک جانب سے دوسری جانب میں باساؤ دیکھا جاسکتا ہو، مگر مصنف نے پارہ کو بھی اسی میں شامل کیا ہے اس لئے دونوں اعتبار سے یہاں اعتراض پڑتا ہے۔ کیونکہ پارہ صاف شفاف نہیں ہوتا۔ جب کہ حکماء کے یہاں یہ طے شدہ ہے کہ پارہ پانی اور گندھک کے باریک اجزاء سے ملکر بنتا ہے۔ جب پانی اور گندھک کے اجزاء کا اختلاف پورے طور پر اس طرح ہو جائے کہ پانی کی سطح گندھک کے لطیف اجزاء سے ڈھک جائے۔ جس طرح مٹی کے باریک باریک اجزاء خوب باریک ہیں کہ ان پر پانی کے قطرے پکائے جاتیں تو پانی کے قطرات میں مٹی کے باریک اجزاء پیوست ہو جاتے ہیں۔ لہذا جب حکماء کے یہاں یہ طے شدہ ہے کہ پارہ کے اجزاء اولیہ پانی اور گندھک ہیں تو اس کو پہلی قسم میں شمار کرنا جس کے اجزاء اولیہ بخار غالب اور دخان مخلوب ہیں، امر اول کے

غلاب بات ہے۔

اخترا من کی دوسری تقریر اس طرح ہو سکتی ہے کہ جب رصاص، پارہ کے اجزاء رصاص ستھرے نہیں ہوتے تو ان کے اجزاء بخار غالب اور دخان مغلوب نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ جب بخارات غالب ہوں، اور دخان مغلوب ہوں تو اس ترکیب سے جو اشیا بریں گی وہ نہایت صاف ستھری ہوگی۔ جبکہ رصاص سیاہ فاک ہوتا ہے، مصنف اس کے بعد قسم ثانی کو بیان کرتے ہیں۔

وان غلب الدخان يتولد الملح والزاج والكبريت والنوشادر۔۔
ثم من اختلاط بعض هذه ای الزئبق مع بعض ای الکبريت تولدت
الاجسام المرضية ای الاجسام السبعة المتطرفة وهي القابلة لضرب
المطرقة بحيث لا تنكسر ولا تنفرق بل تلين وتندفع الى عمقها فتبسطن
مثل الذهب والفضة والنحاس والحديد والخارصيني والاسبر والقلعي

ترجمہ

اور اگر دخان غالب ہوا تو نمک، گندھک، گوگرد، پھٹگری، نوشادر وغیرہ پیدا ہوتے ہیں۔ پھر ان میں بعض کے اختلاط سے بعض کے ساتھ یعنی زئبق کے بعض کے ساتھ یعنی کبریت کے ساتھ، تو اجسام ارضیہ پیدا ہوتے ہیں۔ یعنی اجسام سببہ یعنی اجسام لیم، بلور، زئبق، زردی وغیرہ ایسے اجسام جو مضبوط ہوتے ہیں، متطرقہ ہیں، وہ قبول کرنے والے ہوتے ہیں مطرقہ کو اس طور پر کہ نہ تو وہ ٹوٹ سکیں تو وہ متفرق ہو سکیں بلکہ وہ نرم ہو سکتے ہیں، اور زمین کی گہرائی میں دھنس سکتے ہیں، تو پھیل سکتے ہیں مگر ٹوٹ نہیں سکتے۔ جیسے سونا، چاندی، نحاس، رانگا، لوہا، خارصینی (توتیا) اور اسبر (سیبا) اور قلعی۔

تشریح

قولہ فان غلب : زمین کے اندر کے بخارات اور دخان میں سے اگر دخان غالب ہو جائے تو نمک وغیرہ پیدا ہوتے ہیں۔
قولہ ثم من : پہلے تو مصنف نے اصولی طور پر دو قسم بیان کیا۔ اول میں صاف شفاف اجسام کو اور ثانی میں کثیف اجسام کا پیدا ہونا بیان کیا گیا۔ پھر یہاں سے ایک مخلوط پیداوار کو بیان فرمایا۔
قولہ الاجسام المرضية : جن کو فلاسفہ کی اصطلاح میں اجسام سببہ کہتے ہیں۔ وہ ہتھوڑے کی ضرب کو برداشت کر لیتے ہیں۔

اس بحث کی مزید تفصیل یہ ہے کہ پارہ اور گندھک اگر شفاف ہوں اور پورے طور پر وہ پک جائیں تو گندھک اگر سرخ ہو، اور محرق نہ ہو تو اس سے سونا پیدا ہوتا ہے۔ اور اگر وہ سفید ہو تو اس سے چاندی

پیدا ہوتی ہے۔ اور اگر پارہ اور گندھک صاف شفاف ہوں اور گندھک میں رنگنے کی قوت ہو مگر خستہ ہوتی ہے پہلے ایسی برودت اس کو پہنچ جائے جس کی وجہ سے سرد ہو کر جم جائے تو اس سے پھٹ کر پیدا ہوتی ہے اور اگر پارہ شفاف ہو مگر گندھک عمدہ قسم کی نہ ہو بلکہ دی ہو، تو اگر گندھک میں جلانے کی قوت ہو تو تانبہ پیدا ہوتا ہے۔ اور پارہ اگر عمدہ نہ ہو تو رصاص پیدا ہوتا ہے۔ اور اگر پارہ اور گندھک دونوں خراب ہوں اور گندھک ہو تو یوہا پیدا ہوتا۔ اور اگر دونوں ردی ہوں اور اوران کے بعض کی ترکیب ضعیف ہو تو اس ترکیب سے سیسا پیدا ہوتا ہے۔ یہ سبھی تحقیقات صرف ظنی ہیں۔

خلاصہ یہ کہ یہ مرکبات زمین کے اندر مختلف وزن اور مقدار سے خاص وقت اور کیفیت سے ملکر پیدا ہوتے ہیں۔ اگر ان کو یقین سے معلوم کرنا چاہتے ہیں تو تجربہ کرنا پڑے گا اور یہ عام لوگوں کے بس سے باہر ہے۔ اس کے بیان میں کافی طویل ہو گیا مگر پھر بھی اتنی مختصر ہے کہ کسی ایک مرکب کی بھی ادنیٰ وضاحت نہیں ہو سکی اور صرف اجمالی علم حاصل ہو سکا ہے۔

فصل فی النبات

وله قوة اى صورة نوعية عداية الشعور عند الاكثر تحفظ تركيبها و تصدرا عنها حركات النبات فى الاقطار السماوية من افعال مختلفة باللات مختلفة، قيل فان الواحد لا يصدرا عنه افعال مختلفة الا .. بالالات المختلفة وفيه نظر لان قولهم الواحد من حيث هو واحد لا يصدرا عنه الا الواحد على تقدير صحته يستلزم ان لا يصدرا عن الواحد افعال مختلفة الا بالجهات المختلفة سواء كانت تلك الجهات آلات او غيرها

فصل

نبات کے بیان میں

اور مرکب تام کے لئے ایک قوت ہوتی ہے، یعنی صورت نوعیہ جو کہ عدیم الشعور ہوتی ہے، اکثر لوگوں کے نزدیک، اور اس کی ترکیب کی حفاظت کرتی ہے۔ اور اس سے حرکات صادر ہوتی ہیں، یعنی

نبات کی حرکات اطراف و جوانب میں جن کا نام نمو ہے۔ اور افعال مختلف مختلف آلات کے ذریعہ سے اور اعتراف من کیا گیا ہے کہ واحد سے نہیں صادر ہونے افاغیل مختلف لیکن مختلف آلات کی وجہ سے۔ مگر اس میں اعتراف من ہے کیونکہ حکماء کا قول "الواحد من حیث ہو واحد" کہ واحد واحد ہونے کی حیثیت سے اس سے صادر نہیں ہوتا مگر واحد، اور یہ اصول اور قانون درست ہے۔ اس بات کو مستلزم ہے کہ واحد سے صادر نہ ہو افاغیل مختلف مگر مختلف جہات سے، خواہ یہ جہات آلات ہوں یا ان کے علاوہ

تشریح قولہ بالآلات مختلفہ: آلات فاعل اور متفعل کے درمیان واسطہ ہوتا ہے۔ جیسے نوپارا اور لکڑی کے کٹنے کے درمیان آ رہ واسطہ ہوتا ہے۔

قولہ سواہ: معلوم ہوا کہ واحد سے مختلف جہات اور مختلف واسطوں اور آلات کی مدد سے مختلف افعال صادر ہو سکتے ہیں۔ کوئی استحالہ پیش نہیں آتا۔

وتسبی نفسا نباتیة وہی کمال اول وهو ما یتم بہ النوع اما فی حد ذاتہ کہیاء فانہا کمال للجسم السریری لانہ لا یتم السریری فی حد ذاته الا بما اوفی صفاتہ کالبیاض فانہ کمال للجسم الابيض لانیکمل فی صفتہا الابہ والاول کمال والثانی کمال ثانی، الجسم طبعی لیس البہاد بہ ہنا ما یقابل الجسم التعلیمی بل ما یقابل الجسم الصناعی واحترز بہ عن مثل الہیاء السریریة، ومنہم من رفع الطبعی علی انہ صفتہ لکمال احترازاً عن الکمال الصناعی فالکمال الاول قد یكون صناعیاً یحصل بصنع الانسان کما فی السریری وقد تكون طبعیاً لا یصل بصنعہ، الیٰ یجوز جرحہ علی انہ صفتہ جسم ای جسم مشتمل علی الآلة ورفعتاً علی انہ صفتہ کمال ای کمال ذواتہ واحترز بہ عن صور البسائط والمعدنیات من جہتہ ما یتولد ویزید ویقتدی فقط واحترز بہ عن النفس الحيوانیة والانسانیة

ترجمہ اور اس کا نام نفس نباتیہ اور وہ کمال اول ہے۔ یہ وہ کمال ہے کہ جس سے نوع تام ہوتی ہے یا تو فی حد ذاتہ، جیسے تخت کی ہیئتات۔ کیونکہ یہ جسم سریری کا کمال ہے اس لئے کہ تخت فی حد ذاتہ تام نہیں ہوتا لیکن اسی کے ذریعہ سے یا اپنی صفات میں، جیسے بیاض کیونکہ وہ جسم ابیض کے لئے کمال ہے۔ جسم اپنی اس صفت میں اس سے کامل ہوتا ہے

اور اول کمال اول ہے اور ثانی کمال ثانی ہے۔ جسم طبی کا، جسم طبی مراد وہ یہاں نہیں ہے جو جسم تعلیمی کا مقابل سے بلکہ وہ جسم مراد ہے جو جسم صناعتی کے مقابل ہے، یہ کہہ کر ہیئت سریرہ جیسی مثالوں سے مصنف نے احتراز کیا ہے۔ اور حکما میں سے بعض نے لفظ طبی کو متن میں رفع پڑھا ہے۔ اس بنا پر کہ وہ لفظ کمال کی صفت ہے۔ تاکہ کمال صناعتی سے احتراز حاصل ہو جائے۔ پس کمال اول کبھی صناعتی ہوا کرتا ہے جو انسانی کاریگری سے حاصل ہوتا ہے۔ جیسے تخت میں، اور کبھی طبی ہوتا ہے جس میں انسان کی کاریگری کا دخل نہیں ہوتا، آئی اس کو جبر بھی پڑھنا جائز ہے۔ اس بنا پر کہ وہ جسم کی صفت ہے۔ یعنی ایسا جسم کہ جو آگ پر مشتمل ہو، اور اس کو رفع بھی پڑھنا جائز ہے اس بنا پر کہ آئی کمال کی صفت ہو، یعنی کمال ذوالکمال اور اس سے بساط کی صورتوں سے احتراز ہے اور معدنیات کی صورتوں سے اس جہت سے کہ پیدا ہوتا ہے، اور زیادہ ہوتا ہے، اور غذا حاصل کرتا ہے۔ یہ کہہ کر نفس حیوانیہ اور نفس انسانیہ سے احتراز کیا ہے۔

تشریح

قولہ نفسا نباتیہ: نیز یہیں سے ایک کام کی بات معلوم ہوگئی کہ لفظ نفس کا اطلاق جس طرح مجرد عن المادة پر ہوتا ہے اسی طرح مادی اشیاء پر بھی ہوتا ہے، نفس حیوانی میں بھی یہی ہوتا ہے۔ کہ مادہ اور غیر مادہ دونوں پر ہوتا ہے۔ نیز نفس نباتیہ، نفس حیوانیہ اور نفس انسانیہ کو نفس ارضیہ کہتے ہیں۔

قولہ کمال اول: مراد اس سے یہ ہے کہ جس کے ذریعہ نوع تمام ہوتی ہے۔
قولہ هو ما یتیم بہ: یعنی نوع اپنے تمام اور تحصیل میں اس کی محتاج ہو خواہ وہ جوہر ہو، جیسے نفس ناطقہ، یا عرض ہو جیسے سریرہ کے لئے ہیئت ہوتی ہے۔
قولہ کہ هیاتہ السہیر: اس میں اختلاف ہے کہ ہیئت سریرہ سے خارج ہوتی ہے یا داخل سریرہ ہوتی ہے۔ مشابہہ ہیئت کو ذات سے خارج مانتے ہیں۔ اور اشراقیہ اس کو ذات میں داخل مانتے ہیں
قولہ والثانی کمال ثانی: خلاصہ یہ ہے کہ سب سے پہلے وہ امور ہوتے ہیں جن سے نوع کمال ہوتی ہے۔ پھر کمال نوع کے بعد وہ اوصاف ہوتے ہیں جن سے ہیئت کمال ہوتی ہے۔
قولہ الجسد الصناعی: جسم صناعتی وہ جسم ہے جو صناعت کی صنعت کے اثر سے وجود میں آئے جیسے سریرہ کاریگری کے نتیجے میں وجود میں آتا ہے۔

قولہ احتزبہ: یعنی جسم طبی سے ہیئت سریرہ خارج ہو جائے کیونکہ ہیئت سریرہ جسم صناعتی کا کمال ہے۔ یعنی سریرہ کے جسم طبی کا کمال نہیں ہے۔
کمال اول: ذات چونکہ صفت پر مقدم ہوا کرتی ہے۔ اس لئے جن چیزوں سے ذات کی تکمیل ہوگی تو اس کو کمال اول کہا جاتا ہے اور جن چیزوں سے صفات کی تکمیل ہوتی ہے۔ ان کو

کمال ثانی کہا جاتا ہے۔
صفت نے نفس نباتی کی تعریف کرتے ہوئے جسم طبیعی کی قید کا اضافہ کیا۔ اس سے خبردات کے کمال خارج ہو گئے۔

قولہ احترازا عن الکمال الصناعی: بعض شارحین نے لفظ طبیعی کو مرفوع پڑھا ہے۔ اور اس کو لفظ کمال کی صفت بنایا ہے تاکہ کمال صناعتی سے احتراز ہو جائے مگر نتیجہ دونوں کا ایک ہوتا ہے کیونکہ کمال صناعتی جسم صناعتی میں ہوتا ہے۔ اس لئے ہیئیات سریریہ جیسی چیزوں سے احتراز ہو جائے گا۔
قولہ کما فی السریہ: اس لئے کہ سریر کا کمال اول اس کی بناوٹ اور ہیئیات ہے تو انسان کی صفت کے بعد حاصل ہوتا ہے۔

قولہ دوسرا فقرہ: تاکہ آلات مختلفہ کے توسط سے جسم نباتی سے مختلف افعال صادر ہوں جیسے تغذیہ، تمیہ، دفع کرنا، جسم کو روکنا وغیرہ۔
خلاصہ آئی آلہ سے مختلف قوتیں مراد ہیں۔ جن کی مدد سے نوع کے افراد کی ذات کا نظام تام ہوتا ہے جن جن افراد میں یہ قوتیں پائی جاتی ہیں۔ بشرح نے فرمایا کہ آئی کو مجبور پڑھ کر جسم کی صفت بنانا اور اسکو مرفوع پڑھ کر کمال کی صفت بنانا دونوں جائز ہے۔ مگر لفظ کے لحاظ سے مجبور ہی ہونا زیادہ مناسب ہے اس لئے کہ مجبور ہونے کی صورت میں موصوف اور صفت کے درمیان فاصلہ نہیں ہوگا۔ اور معنی کے لحاظ سے رفع اس لئے بہتر ہے کہ جسم ان قوتوں کے لئے قابل ہوتا ہے۔ اور صورت نوعیہ ان کی فاعل ہے اور آلہ کی نسبت فاعل کی طرف زیادہ بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ آلہ کی نسبت قابل یعنی جسم کی طرف کی جائے کیونکہ آلہ فاعل کے کام آتا ہے اور تعریف کے مقام پر لفظ کے بجائے معنی کی صحت کا لحاظ کرنا مقدم ہے۔

قولہ احترازا بہ عن صورا: کیونکہ بسائط سے بعض ایسے کام صادر ہوتے ہیں جن کا قابل خود عنصر ہی ہوتا ہے دوسرا کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔ اور بعض افعال ایسے بھی صادر ہوتے ہیں جو دوسرے میں تاثیر کا کام دیتے ہیں یعنی ان کا اثر دوسرے میں ہوتا ہے۔ تو اس قسم کے افعال میں واسطہ کی یقیناً ضرورت پڑتی ہے۔ مگر وہاں واسطہ خود بسائط عنصریہ کی اپنی کیفیت بن جاتی ہے آلات کی ضرورت نہیں پڑتی۔ اور آلات سے قوی مختلفہ مراد ہیں۔ جن سے نوع کی ذات مکمل ہوتی ہے اور ان کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے
قولہ احترازا بہ عن النفس: کیونکہ یہ دونوں نفس ان کے ساتھ اس حیثیت سے لاحق نہیں ہوتے یعنی وہ کمال ذوالصرف تولد، ازریادہ، اور اعتدال کے لحاظ سے۔

اور فقط کی قید اس لئے لگائی کہ نفس حیوانی سے تولد، تمیہ، اور تغذیہ کے علاوہ حس اور حرکت ارادیہ بھی صادر ہوتی ہے۔ لہذا نفس حیوانی حس و حرکت بالارادہ کے لحاظ سے بھی ذوالہ ہے۔ اور

نفس انسانہ میں جہاں تغذیہ، تنمیه، تولید اور حس و حرکت بالارادی صادر ہوتے ہیں وہیں ادراک معقولات بھی اس نفس ناطقہ کی وجہ سے صادر ہوتا ہے اس لئے نفس ناطقہ ہر اعتبار سے ذوالہم ہوتا ہے مگر فقط کی قید کی ضرورت تھی تاکہ نفس ناطقہ اور نفس حیوانی خارج ہو جائیں۔ صرف حکماء تحقیقین کے نزدیک ہے اس لئے کہ ان کا قول یہ ہے کہ جب مرکب تام پر صورت حیوانیہ فائض ہوتی ہے تو اس کی صورت نباتیہ بیکار ہو جاتی ہے۔ اور تولید، تنمیه، تغذیہ، حس و حرکت ارادی سب کے سب نفس حیوانی سے صادر ہونے لگتے ہیں۔ اس طرح جب مرکب تام پر نفس ناطقہ کا فیضان ہو جاتا ہے تو نفس حیوانیہ و نباتیہ دونوں معطل ہو جاتے ہیں۔ اور صرف نفس سارے افعال انجام دیتی ہے۔ اور معقولات کا .. ادراک بھی کرتی ہے۔ اس لئے فقط کی قید کی ضرورت تھی۔

دیگر فلاسفہ کی تحقیق یہ ہے کہ جب نفس حیوانی کا فیضان ہوتا ہے تو نفس نباتیہ بیکار نہیں ہوتی ہے بلکہ حیوان میں نفس نباتیہ سے تولید، تغذیہ، نمو کے افعال صادر ہوتے ہیں۔ اور حس و حرکت نفس حیوانی سے صادر ہوتے ہیں۔ اور جب نفس ناطقہ کا فیضان ہوتا ہے تب بھی نفس حیوانی و نباتی دونوں اپنا اپنا کام کرتی رہتی ہیں۔ اور نفس ناطقہ ادراک معقولات کا فعل انجام دیتی ہے۔ لہذا سارے نفس اپنا اپنا کام انجام دیتے رہتے ہیں۔

فلها قوة غاذية لاجل بقاء الشخص وهي القوة التي تحيل جسمًا آخرًا إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه فتلصق تلك القوة ذلك الجسم المشاكلة به بدل ما يتحلل عنه بالحرارة الغريزية او غيرها ولها قوة نامية لاجل كمال الشخص والقياس ان يقال منية لكنهم را عوا مشاكلة الغاية

ترجمہ

پس نفس نباتیہ کے لئے ایک قوت غاذیہ ہے شخصی بقا کے لئے۔ اور وہ ایسی قوت ہے جو دوسرے جسم کو اپنی شکل و صورت میں تبدیل کر لیتی ہے، جسم کی وہ شکل و صورت جو اس جسم میں موجود ہے۔ پس یہ غذا شکل بن کر اس سے مل جاتی ہے یہ اس جسم سے جو اس کے ہم شکل ہوتا ہے اس کے ساتھ، اس شکل کے بدلے جو جسم کے اندر سے حرارت کی وجہ سے تحلیل ہوتی یعنی حرارت غریزیہ یا دوسری قوت کی وجہ سے۔ اور اس نفس نباتیہ کے لئے ایک قوت نامیہ بھی ہوتی ہے شخصی کمال کے لئے۔ اور قیاس کا تقاضہ تھا کہ یہ کہا جاتا، "منیہ" یعنی بڑھانے والی، لیکن کہتے وقت انہوں نے غاذیہ کی مشاكلة کا لحاظ فرمایا ہے۔

تشریح

قولہ جسم آخری: مثلاً خوراک کے راستے سے اندرون جسم پہنچنے والی غذا میں
وغیرہ کو اپنے ہم شکل بناتی ہیں۔ یعنی غذا حاصل کرنے والے جسم کے ہم شکل بناتی

ہے۔ قولہ متصلق: اس سے جسم میں تغذیہ کے بعد نمونہ اور اضافہ ہوتا رہتا ہے۔

قولہ تحلیل: اصطلاح میں جوں جوں کی کیفیت کو بدلنے کو کہتے ہیں۔ اور نشی کے جوہر اور اس کی صورت
نوعیہ کو بدلنے کا نام تکوین اور فساد ہے جس کے لئے کون و فساد ہے۔ احوال سے مجازاً اس مقام
پر تکوین اور فساد مراد ہے۔ اس لئے کہ قوت غذایہ غذا کی صورت تبدیل کر کے جس جسم نے غذا حاصل
کیلئے صورت نوعیہ پیدا کر دیتا ہے۔ لہذا درحقیقت یہ کون و فساد ہوا۔

قولہ متصلق: اس قید سے قوت غذائیہ میں سے قوت باطنیہ خارج ہوگئی۔ اس وجہ سے کہ قوت
باطنیہ صرف بدن کے مشابہ خوراک بناتی ہے مگر الصاق کا کام نہیں دیتی۔ لہذا الصاق صرف قوت
غذائیہ ہی کا کام ہے۔

قولہ بالحوارۃ الغریزیۃ: حق تعالیٰ کی طرف سے جب نفس فانیہ ہوتا ہے تو اس کے ساتھ ایک
جوہر ہوائی گرم مگر غیر محرق اور غیر مفسد بلکہ مصلح بھی پیدا ہوتا ہے۔ اس کی زارت کو حرارت غریزیہ کہا
جاتا ہے۔ غذا سے جو حرارت پیدا ہوتی ہے اسی کو حرارت غریزیہ کہا جاتا ہے۔

بہر حال حرارت کی خصوصیت ہے کہ جس کے ساتھ ملتی ہے تحلیل کر دیتی ہے۔ اگر خوراک کا بدلہ پیدا
نہ ہو تو بدن تحلیل ہو کر فنا ہو جاتا ہے۔ اسی لئے خدا نے قوت غذائیہ پیدا فرمایا ہے جو غذا کو حاصل کر کے
اپنے ہم شکل بناتی رہتی ہے اور جسم کے ساتھ اس کو ملحق کرتی رہتی ہے جس کے بدلے مایہ تحلیل تیار ہوتا
رہتا ہے اور جب یہ بدلے مایہ تحلیل تیار نہ تو بدن کمزور ہو کر موت کا شکار ہو جاتا ہے۔

قولہ کمال الشخص: اس کمال سے کمال ثانی مراد ہے اس وجہ سے کہ اس سے نوع اپنی صفت
میں یعنی نمونے کمال کو پہنچتی ہے۔

وهی التي تزيد في الجسم الذي هي فيما نرى زيادة في اقطارها طولاً وعرضاً و
عمقاً، قيل احترنا به عن الزيادة الصناعية فانها لا تكون في الاقطار الثلاثة
لان الزيادة الصناعية في بعض الاقطار توجب نقصان في بعض الاخر
فيه نظر لان زيادة الجسم البغتنى في الاقطار بانضمام الغذاء اليها لا
بنفسها واذا كان كذلك فنقول في الزيادات الصناعية ايضا اذا اضاف
الصانع الى الشمعة مقدارا اخر من الشمع حصلت الزيادة الصناعية
في الاقطار

ترجمہ

اور قوت نامیہ وہ قوت ہے کہ یہ جسم میں موجود ہوتی ہے اس میں اضافہ پیدا کرتی ہے۔ اور یہ زیادتی ہر طرح کی ہوتی ہے عظم میں، طول میں، عرض میں، اور بعض نے کہا کہ لفظ اقطار کی قید سے مصنف نے زیادتی صنایعہ سے احتراز کیا ہے۔ اس لئے کہ وہ تینوں جوانب میں زیادتی نہیں پیدا کرتی ہے۔ کیونکہ زیادتی صنایعہ یعنی جوانب میں نقصان پیدا کرتی ہے بہ نسبت دوسرے بعض جوانب کے۔

اس صاحب قیل کے قول میں نظر ہے کہ جب معتذی میں اضافہ تینوں اطراف میں ہوتا ہے۔ اور غذاء کے انضمام سے ہوتا ہے نہ کہ بفس، اور جب ایسا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ زیادات صنایعہ میں بھی جب بنانے والے نے متعینہ موم تہی میں دوسری موم کا اضافہ کیا تو موم تہی میں اضافہ تمام اطراف و جوانب میں ہوگا۔

تشریح

قولہ قیل : اس کے قائل ملا میرک جنگی ہیں اور عبارت ملا زادہ کی ہے۔
قولہ توجب : کیونکہ اگر اس نے طول میں اضافہ کیا ہے تو عرض و عمق میں اضافہ نہ ہوگا لہذا وہ کم ہو جائیں گے۔ و علی ہذا۔

قولہ و فیہ نظر : اس قول پر شارح اعتراض کرتے ہیں کہ جسم معتذی میں جو اضافہ اور ترقی اطراف و جوانب میں ہوتی ہے وہ درحقیقت حاصل کی ہوئی غذا کے انضمام اور شامل بدن ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے لہذا جمیع اطراف میں اس کا پہنچنا خود ہی ضروری ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ جسم معتذی خود اضافہ نہیں کرتا بلکہ غذا کے انضمام سے اضافہ ہوتا ہے۔ اور جب ایسا ہے تو زیادتی صنایعہ میں بھی یہ پایا جاسکتا ہے۔ مثلاً ایک موم تہی میں مزید موم تہی لے کر کوئی کارگر اضافہ کر دیتا ہے۔ جس سے تمام جوانب میں اضافہ ہوتا ہے۔ تو اس زیادتی اور قوت نامیہ میں کیا فرق رہا، فرق یہی ہوگا کہ قوت غذائیہ جسم کے اندر پائی جاتی ہے۔ اور صنایعہ میں اضافہ قوت خارجیہ کی مدد سے ہوتا ہے۔
قولہ کن لک : جب کہ جسم معتذی میں زیادتی اطراف و جوانب میں غذا کے انضمام کے سبب سے ہوتی ہے خود جسم میں بفس زیادتی نہیں ہوتی۔

قولہ فی الاقتصار : لہذا قوت نامیہ اور زیادات صنایعہ میں کیا فرق رہ گیا۔ جواب اس کا یہ دیا گیا ہے کہ زیادات صنایعہ دو قسم کی ہوتی ہیں۔ ۱۔ وہ جس میں دوسرے جسم میں ملائے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ ۲۔ وہ زیادتی صنایعہ ہے جس میں جسم آخر کے انضمام کی ضرورت ہوتی ہے۔ تو صاحب قیل کا مقصد یہ ہے کہ تہی اقطارہ کی قید سے دوسری قسم کی زیادتی صنایعہ سے احتراز ہے۔ اور اول قسم کی زیادت صنایعہ سے احتراز لفظ تہی سے ہو جائے گا۔ کیونکہ زیادتی صنایعہ میں اضافہ جسم کے اوپر پہنچتا ہے اور جسم کے اجزاء میں اضافہ نہیں ہوتا۔

الی ان یبذل کمال النشو یخرج بہ مبدأ السمن والورم اذ لیس غایتہما بلوغ
الجسم الی کمال نشوہ وقیل ہما خاسر جان بقولہ علی تناسب طبعی ای
نسبتہ تقتضیہا صیغۃ المحل وقد یقال ان السمن والورم خاسر جان
بقولہ فی اقطارہ طولاً وعرضاً وعمقاً اما السمن فلانہ لا یزید فی الطول
بل فی العرض والعمق والورم فلا متناع تورم القلب بالاتفاق وتورم
العظام عند الاکثرین، اقول فیہ بحث لان المفہوم من زیادۃ الجسم
فی اقطارہ الثلثۃ ان یزید مجموعہ من حیث ہو مجموع لان یزید کل
جزء من اجزائہ وقد صرح بعض المحققین بان السمن یزید فی الطول ایضاً

ترجمہ

یہاں تک کہ وہ جسم کمال نشوونما کو پہنچ جائے اس سے مبدئاً سمن (موٹاپا)
اور ورم خارج ہو گئے۔ کیونکہ عرض و غایت جسم کو کمال نشوونما تک پہنچانا
نہیں ہوتا۔ اور بعض نے کہا ہے کہ یہ دونوں مصنف کے اس قول سے خارج ہو جاتے ہیں، کہ
زیادتی طبعی تناسب کے مطابق ہو۔ یعنی جس نسبت کا تقاضا اس جگہ کی طبیعت کرتی ہے۔ اور کہا جاتا
ہے کہ سمن اور ورم دونوں مصنف کے قول فی اقطارہ طولاً وعرضاً وعمقاً کی قید سے خارج ہیں،
اس لئے کہ یہ طول میں اضافہ پیدا نہیں کرتے بلکہ عرض و عمق میں زیادتی پیدا کر دیتے ہیں۔ اور بہر حال
ورم تو اس لئے کہ قلب کا ورم والا ہونا محال ہے۔ ہڈی کا ورم بھی بعض حکما کے نزدیک محال ہے،
میں کہتا ہوں اس میں بحث سے کیونکہ جس کی زیادتی اطرافِ ثلاثہ سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ جسم کا مجموعہ
سمن حیث المجموع زیادہ ہو جائے نہ کہ جسم کے اجزاء میں سے ہر جزو میں اضافہ ہو جائے بعض محققین نے
اس کی صراحت بھی کیا ہے کہ سمن طول میں بھی زیادتی پیدا کرتا ہے۔

تشریح

قولہ الی ان یبذل : قوت نامیہ کے اضافہ کی یہ غایت ہے۔ یعنی قوت نامیہ اقطارِ ثلاثہ
(طول، عرض، عمق) میں زیادتی پیدا کرتی ہے اور جب نشوونما پورا ہو جاتا ہے تو زیادتی
کا سلسلہ بند ہو کر ختم ہو جاتا ہے۔ اس قید کی وجہ سے قوت نامیہ کی تعریف سے سمن اور ورم کا مبدئاً خارج
ہو جائے گا کیونکہ اصل نشوونما پر پہنچ کر ختم ہو جایا کرتی ہے اور سمن کمال نشوونما کے بعد شروع ہوا
کرتا ہے اور ورم کمال نشوونما سے پہلے بھی اور بعد میں بھی ہو جاتا ہے۔
بعض شراح نے سمن اور ورم کو طبعی کی قید سے خارج مان لیا ہے، کیونکہ سمن اور ورم طبعی تقاضے
سے نہیں رونما ہوتے۔ اس لئے عرض اور عمق میں تو یہ ہو جاتے ہیں۔ مگر طول میں اضافہ نہیں کر پاتے۔
قولہ کمال نشوونما : بلکہ بعض نے تو یہ کہا ہے کہ کمال کو پہنچنے کے بعد جسم میں موٹاپا شروع ہوتا

ہے۔ اور درم حد کمال کو پہنچنے سے پہلے اور بعد دونوں میں ہو سکتا ہے۔
 قولہ قبل ہما: یعنی اضافہ طبی تناسب کے مطابق ہو۔
 قولہ تقنیہما: یعنی جسم مغزی کی طبیعت جس کا تقاضا کرتا ہے۔
 قولہ اتول فیہ: سمن اور ورم کو جس دلیل سے خارج کسا گیا ہے اس پر شارح اعتراض کرتے ہیں۔
 قولہ من حیث: اس میں نہ طول کی نفی ہے، نہ عرض اور متق میں اضافہ کی قید ہے بلکہ مطلقاً اضافہ
 بحیثیت مجموعی کافی ہے۔

دلہا قوۃ مولدۃ لاجل بقاء النوع وہی التي تاخذ من الجسم الذی ہی
 فیہ جزاً وتجعلہ مادۃ ومبدأ المثلہا و شخص من جنسہ لیشمل البغل
 و اعلم ان ہرنا ثلث قوی احدہما ما يجعل الدم المستعد للہنویۃ میتا
 فی الاثنیین و ثانیۃہا ما یہیی کل جزء من المفق الحاصل من الذکر و الاثنی
 فی الرحم بعضو مخصوص بان يجعل بعضہ مستعد اللعظمیۃ و بعضہ
 مستعد اللعصبیۃ الی غیر ذلک و المولدۃ مجموعہ ہاتین القوتین
 فوجدتہا اعتباریۃ و ثالثتہما بصور مواد الاعضاء بصورہا الخاصۃ
 بہا و تشبی مصورۃ و ذہب المحقق الطوسی الی ان صدور التصویر عن
 قوۃ علایمۃ الشعور متمم و کان المصنف ایضاً ذہب الی ذلک فلذا تم
 ینکر المصورۃ ہرنا

ترجمہ

اسی طرح نفس بناتی کے لئے ایک قوت مولدہ بھی ہے بقار نوع کے لئے اور
 یہ وہ قوت ہے کہ نفس بناتی جس جسم میں موجود ہے اس سے ایک جز کو اخذ کرتی
 ہے۔ اور اسے مادہ اور مبدأ بنا دیتی ہے اس کے مثل کے لئے یا اپنے جنس کے فرد کے لئے یہ تعریف
 پھر کو بھی شامل ہے۔ اور جان لو کہ حیوان میں تین قوتیں ہیں۔ ایک وہ قوت جو اس خون کو جو مادہ منویہ بننے
 کی استعداد رکھتا ہے۔ اس خون کو حیثیتیں میں منی میں تبدیل کر دیتا ہے۔ اور دوسری وہ قوت ہے، جو
 مہیا کرتی ہے منی کے ہر اس جز کو جو مادہ سے رحم میں خاص عضو کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے، اس طور
 پر کہ اس کے بعض حصہ کو بڑی بننے کے لئے مستعد کرتی ہے۔ اور بعض کو پٹھہ بننے کے لئے تیار کرتی ہے
 وغیر ذلک، اور مولدہ ان دونوں قوت کا مجموعہ ہے۔ پس اس قوت کا واحد ہونا محض اعتباری ہے۔
 اور تیسری قوت جو اعضاء کے مادوں کو خاص صورتوں میں اس سے ذریعہ مصور کرتی ہے۔ اس کا نام قوت

مصورہ ہے۔ اور محقق طوسی اس طرف گئے ہیں کہ صورت کا صدور ایسی قوت سے جو عدیم الشعور ہو مجال سے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خود مصنف بھی اس طرف گئے ہیں۔ اس لئے اس جگہ انہوں نے قوت مصورہ کا ذکر نہیں کیا۔

تشریح

قولہ مبدأ المثلہ: جیسے زید کے اندر سے ایک جزر مادہ منویہ کو لے کر اس سے عمر کی پیدائش ہو۔

قولہ اذ شخص من جنسہ: ایک اعتراض ہوتا ہے کہ بعض مرتبہ گھوڑے کے پیٹ سے خچر پیدا ہوتا ہے۔ تو اس جزر کے خلاف نوع کس طرح پیدا ہو گئی۔

قولہ المولودۃ: یعنی بڑی، عصبات، قلب دماغ اور دیگر اعضاء رسیہ اور اعضاء زائدہ کا مجموعہ ہو جاتا ہے۔

حاصل یہ کہ اس سے قبل بتایا جا چکا ہے کہ نفس نباتی میں چار قوتیں کار فرما ہوتی ہیں، قوت غذایہ، قوت نامیہ، قوت مولدہ، قوت تصورہ، مگر ماتن نے ان میں سے صرف پہلی تین کو اپنی کتاب میں بیان فرمایا ہے۔ چوتھی قوت مصورہ کو ترک کر دیا ہے۔ اور غالباً سہو ہوا ہے۔ ایک احتمال یہ تھا کہ ماتن کے نزدیک قوت مولدہ و مصورہ ایک ہی قوت کے دو نام ہیں۔ یا یہ کہ مولدہ مصورہ کی جزر ہے۔ کیونکہ مصنف نے مولدہ کی جو تعریف کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مولدہ میں صرف قوت محصلہ اور مفصلہ دو ہی ہوتی ہیں۔

شارح نے اس کی تاویل کی ہے کہ نفس نباتیہ میں قوت نامیہ اور قوت غذایہ کے علاوہ تین دوسری قوتیں اور بھی ہیں۔ پہلی وہ قوت ہے کہ جو غذا کے مضغ کے بعد جو فضلہ رہ جاتا ہے اور جس سے مادہ منویہ بننے کی صلاحیت موجود ہوتی ہے اس کو خصیتین میں پہنچا کر منی بناتی ہے۔

دوسری وہ قوت ہے جس کا کام مرد و عورت سے حاصل شدہ منی رحم میں خاص اعضاء کی استعداد پیدا کرتی ہے۔ انہیں دونوں قوت کے مجموعہ کو قوت مولدہ کہا جاتا ہے۔ تو مولدہ درحقیقت دو قوتوں کا نام ہے۔ ان کو ایک قوت سے تعبیر کرنا صرف اعتباری ہے۔ یعنی وحدت اعتباری ہے۔

تیسری قوت وہ ہے جو اعضاء کے مادوں میں ان کی مناسبت سے اعضاء کی خاص صورت پیدا کرتی ہے۔ اس کو قوت مصورہ کہا جاتا ہے۔ مگر چونکہ محقق نصیر الدین طوسی کی تحقیق یہ ہے کہ عدیم الشعور قوت سے صورت کا صدور مجال ہے مصنف نے انہیں کا اتباع کیا ہے اور تیسری قوت مصورہ کو ذکر نہیں کیا۔ نہ اس کو مستقلاً ہی بیان کرتے اور نہ ہی قوت مولدہ کے ضمن میں ہی اس کا ذکر کیا۔

قولہ ممتنع: لیکن صرف ذکر نہ کرنے سے مصنف کے مذہب کی نفی نہیں ہوتی۔ اسی وجہ سے شارح

نے لفظ "کان" سے بصورت شک ان کا مزہب بیان کیا ہے .
 قول المصورۃ : تصویر بنانا بطن مادر میں صرف علیم وخبیر کا کا ہے جو بے شعور کے ذریعہ کا ایتبار۔

والغاذیۃ تجذب الغذاء وتمکسها وتهضمه وتدفع ثقله فلها خواص اربع، قوۃ
 جاذبۃ وماسکۃ وهاضمۃ ودافعة للثقل، لا یبعد ان تتحد الغاذیۃ و
 الهاضمۃ واکثر الاطباء کجالینوس والی سہس المسیحی وصاحب الکامل
 وغیرہ من الاطباء الہتتاخرین لم یفرقوا بینہما وغایۃ ما قیل فی الفرق
 ان القوۃ الهاضمۃ یتبدأ فعلها عند انتهاء فعل الجاذبۃ وابتداء فعل
 الماسکۃ فاذا جذبت جاذبۃ عضو شیئا من الدم وامسکته ماسکۃ
 ذلك العضو فللمصورۃ نوعیتا فاذا استحال ذلك شہبها بالعضو
 فقد بطلت تلك الصورۃ وحدثت صورۃ اخرى فتكون ذلك کونا
 للصورۃ العضویۃ وفساد الصورۃ الدمویۃ وهذا الکنون والفساد
 انما یحصلان بان یحدث هناك من الطبع ما لا جلد یاخذ استعداد
 المادة للصورۃ الدمویۃ فی الانتقام ویاخذ استعدادها للصورۃ
 العضویۃ فی الاشداد ولا یزال الاول ینتقص والثانی یشتد الی ان
 تنتهی المادة الی حیث یبطل عنها الصورۃ الاولى وهی الدمویۃ فیحدث
 الاخری وهی العضویۃ

ترجمہ

اور قوت فاذیہ غذا کو جذب کرتی اور اس کو روکتی، ہضم کرتی اور فضلہ کو
 دفع کرتی ہے۔ لہذا اس قوت فاذیہ کے چار خاصہ ہوتے، قوت جاذبہ،
 ماسکہ، ہاضمہ، اور دفعہ جو فضلہ دفع کرتی ہے۔ اور بعید نہیں ہے کہ قوت فاذیہ اور ہاضمہ
 دونوں ایک ہی قوت ہو۔ اور اکثر اطباء مثلاً حکیم جالینوس، ابوسہل سیسی اور صاحب الکامل وغیرہ
 اطباء متاخرین نے دونوں میں کوئی تفریق نہیں کیا ہے۔
 اور زیادہ سے زیادہ فرق کے سلسلے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ قوت ہاضمہ کا تعلق اس وقت
 شروع ہوتا ہے کہ جب جاذبہ کا فعل ختم ہو جاتا ہے اور قوت ماسکہ کے فعل کی ابتدا رجب ہوتی
 ہے کہ قوت جاذبہ عضو میں خون جیسی کوئی چیز جذب کرتی ہے اور قوت ماسکہ اس عضو کی انکسور وک
 پتی ہے۔ تو خون کے لئے ایک صورت نوعیہ ہے۔ جب یہ قوت عضو کے مشابہ ہو کر تحلیل و تبدیل ہو

جاتی ہے تو یہ صورت دمویہ باطل ہو جاتی ہے اور دوسری صورت (عضویہ) اس میں پیدا ہو جاتی ہے لہذا یہ (دمویہ کا بطلان) صورت عضویہ کے لئے کون اور صورت دمویہ کے لئے فساد ہوتا ہے۔ اور یہ کون و فساد اس طور پر حاصل ہوتے ہیں کہ پیٹ میں پکنے سے جس کی بنا پر صورت دمویہ کا مادہ میں کمی کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے۔ اور صورت عضویہ کی استعداد نہایت ہونا شروع ہو جاتی ہے۔ اسی طرح اول قوت برابر کم ہوتی اور دوسری قوت مضبوط ہوتی رہتی ہے۔ یہاں تک کہ مادہ مٹتی ہوتا ہے اس مقام تک کہ جس سے اولی صورت باطل ہو جاتی ہے اور وہ دمویہ ہے اس کے بعد دوسری قوت پیدا ہوتی ہے اور وہ عضویہ ہے۔

شرح

قوله دانفتہ: یعنی سرکاتی ہے تاکہ فضلات باہر نکل جائیں۔

قوله فعل الماسکة: وجہ اس کی یہ ہے کہ قوت باضمہ کا فعل اس وقت شروع

ہوتا ہے جب غذا اپنے مناسب طبی مقام پر پہنچ کر رہ جائے اور غذا کا استقرار قوت ماسکہ کے فعل سے شروع ہونے کے بعد ہی سے شروع ہو جاتا ہے۔ لہذا یہ بات قرین قیاس ہے کہ قوت باضمہ کا کام قوت ماسکہ کے فعل کے ساتھ ہی شروع ہو جاتا ہے۔

قوله بطلت: یعنی جب خون عضو کی صورت میں تبدیل ہو گیا۔ اور جزیر بن گیا تو لامحالہ خون کی صورت ختم ہو جائے گی۔

قوله حدثت: یعنی عضو بدن کی صورت حاصل ہو جاتی ہے۔

قوله فتكون ذلك: یعنی صورت دمویہ کا باطل ہونا اور صورت عضویہ کا حاصل ہونا۔

قوله انما يحصلان: صورت دمویہ سے عضو بننے کی جو صورت ہے اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں

قوله في الانتقاص: گویا صورت دمویہ خون پکنے کے بعد صورت عضویہ میں تبدیل ہوتی ہے اور

جیسے صورت عضویہ کی استعداد پڑھتی جاتی ہے اسی قدر صورت دمویہ کم ہوتی رہتی ہے۔

فہنا حالتان احدہما سابقة علی الاخری، فالحالة الاولى هی فعل القوة الهاضمة والثانية هی فعل القوة الغازية، وادما دعلیه انه لم یجوز ان یکون حصول الحالتین بقوة واحدة فانه لو اعتبار تعدد مثل هذه الحالات واستعدت کل واحدة منها قوة علی حدة لصدت القوی اکثر من البدن کورة فان الغذاء له تغیرات کثیرة بحسب مراتب الهضم بعضها تغیر فی کیف فقط وبعضها فی الصورة النوعية ایضا ولها جانبا ان تكون تلك التغیرات اکثرية بقوة واحدة هی الهاضمة فلیجز ان

یکون التغير الى الصورة العضوية ايضا بتلك القوة بعينها فتكون هي
مبطلتة للصورة الدموية ومحصلتة للصورة العضوية كما كانت مبطلتة
للصورة الغذائية ومحصلتة للصورة الدموية والنامية تقف من الفعل
اولا حين كمال النشو

ترجمہ

لہذا یہاں پر دو حالتیں ہیں جن میں سے ایک دوسرے سے مقدم ہیں۔ پس حالت
ادلیات بانسہ کا فعل ہے اور ثانیہ قوت غذائیہ کا فعل ہے۔ اور اس پر یہ
اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ ایسا کیوں جائز نہیں کہ دونوں حالتوں کا حصول ایک ہی قوت کے
ذریعہ ہو۔ اس لئے کہ ان جیسے حالات میں تعدد کا اعتبار کر لیا گیا ہے، کیونکہ ان حالات میں سے
ہر ایک نے علاحدہ قوت کا تقاضہ کیا ہے تو البتہ قوتوں کی تعداد مذکورہ تعداد سے زائد ہو جائی
اس لئے کہ غذا کے بہت سے تغیرات مراتب ہضم کے لحاظ سے ہیں۔ ان میں سے بعض صرف کیفیت
کا تغیر ہے اور بعض صورت نوعیہ کا تغیر ہے۔ اور جب جائز ہے کہ یہ تغیرات کثیرہ ایک قوت سے
انجام پا جائیں۔ اور وہ قوت ہضم ہے۔ تو البتہ جائز ہے کہ صورت عضویہ کا تغیر بھی بعینہ اسی قوت
سے حاصل ہو جائے۔ پس یہی قوت صورت دمویہ کے لئے مبطل اور صورت عضویہ کے لئے محصل
ہو جائے جس طرح کہ یہ قوت صورت غذائیہ کے لئے مبطل ہے اور صورت دمویہ کے لئے محصل ہے
اور قوت نامیہ فعل سے سب سے پہلے رکتی ہے جس وقت کمال نشو حاصل ہو جاتا ہے۔

تشریح

قولہ حالتان : صورت دمویہ میں امتقاص کی حالت اور صورت عضویہ میں
اشتداد کی حالت کے بارے میں شارح بیان کرتے ہیں۔

قولہ سابقہ : یعنی غذا کے بعد ہضم کے نتیجہ میں صورت دمویہ پیدا ہوتی ہے

قولہ اکثر : اور قوتوں کی تعداد کا تصریح ہو جائیگا۔

قولہ فی کیف : اور یہ ہضم پہلا اور تیسرا درجہ ہے۔

قولہ فی الصورة النوعية : ہضم کا یہ دوسرا درجہ ہے۔ لیکن جہاں تک چوتھے درجہ میں تغیر کا

تعلق ہے تو وہ قصد و ارادہ کے دائرے سے بالاتر ہے۔

قولہ للصورة الدموية : ابھی لٹا کا جواب نہیں آیا۔ مگر یہ میں ایک سوال پیدا ہو گیا کہ البسا

کیوں جائز نہیں کہ قوت غذائیہ اور قوت نامیہ ایک ہی قوت ہوں۔ اور نام ان کے دو ہوں۔

۔۔۔۔۔ تو شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ ایک فنا ہو جاتی ہے اور

دوسری باقی رہتی ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ باقی چیز فانی چیز کے غیر ہوتی ہے۔ لہذا دونوں میں سے

ایک دوسری کے غیر ہے۔

وتبقى انغاذية تفعل الى ان تعجز فيعرض الموت قيل هذا دليل على التغاير
بين القوتين ويحتمل ان يكون هناك قوة واحدة يختلف احوالها
بالقوة والضعف فتحصل برهة من الغذاء ما يزيد على قدر المتحمل و
ذلك في سن النمو اعني الى قريب من الثلاثين ثم يتطرق اليها شئ من
الضعف فتحصل منه ما يساويه وذلك في سن الوقوف الى قريب من
الاربعين ثم يترادى ضعفها فلا تقوى على تحصيل ما يساوي المتحمل
وذلك في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين اعني الى قريب من الستين
وفي سن الانحطاط الظاهر الذي هو ما بعدة الى آخر العمر،

ترجہ

اور قوت غذائیہ باقی رہتی ہے اور اپنا کام کرتی رہتی ہے یہاں تک کہ
عاجز ہو جائے تو پھر موت عارض ہو جاتی ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ یہ

دونوں قوت کے مغایر ہونے کی دلیل ہے۔ اور اس کا احتمال بھی ہے کہ وہاں ایک ہی قوت
ہو جس کے احوال قوت و ضعف کے لحاظ سے تبدیل ہوتے رہتے ہوں۔ پس وہی قوت حاصل کرتی ہو
غذا، بعض حصہ ایسا کہ جو مقدار متحمل کے مساوی ہے اور یہ کام نموی عمر میں ہوتا ہے یعنی تقریباً تین برس
تک پھر اس کے بعد تھوڑا بہت ضعف طاری ہونا شروع ہوتا ہے تو اس قوت سے وہ مقدار حاصل
ہوتی ہے کہ جو متحمل کے مساوی ہو اور یہ کام سن و قوت میں ہوتا ہے قریب چالیس برس میں، پھر اس
وقت میں ضعف بڑھتا جاتا ہے۔ تو یہ قوت تحلیل شدہ کے مساوی بدل تیار کرنے پر قدرت نہیں رکھتی۔
اور یہ کام سن انحطاط خفی میں ہوتا ہے جو پورے طور پر ظاہر نہیں ہونے پاتا، یعنی تقریباً ساٹھ برس کی عمر
میں، اور سن انحطاط ظاہر میں جو کہ ساٹھ برس کے بعد کا زمانہ ہے آخری عمر تک اس کو سن شیخوئیہ بھی
کہتے ہیں۔ اور آخری عمر طبی بعض حواشی کے مطابق ایک سو بیس برس ہے۔

تشریح

قولہ دادا دعلیہ: اگر صورت دمیہ کا زائل ہونا اور قوت عضویہ کا حدوث وجود
میں آنا دو مستقل فعل ہیں، اور چونکہ کام دو ہیں لہذا ان دونوں کام کے لئے الگ

الگ دو قوتوں کی ضرورت ہے۔ تو قوت غذائیہ کے لئے صرف چار قوتیں کافی نہ ہوں گی۔ بلکہ بہت سی
قوتی کی ضرورت ہو جائے گی۔ اور چار پر انحصار باطل ہو جائیگا۔ کیونکہ ہضم کے چار مراتب ہیں جبکہ تغیر ہر
مرتبہ میں ہوتا ہے۔ بعض میں صرف کیفیت بدلتی ہے اور دوسری کیفیت وجود میں آتی ہے۔ اور بعض مرتبہ

میں کیفیت اور صورت دونوں تبدیل ہوتی ہیں اور دوسری صورت وجود میں آتی ہے۔ لہذا ہضم کے مراتب میں جو چار ہیں آٹھ فعل صادر ہوئے۔ لہذا ان آٹھوں افعال کے لئے آٹھ ہی قوتوں کی ضرورت لازم آئے گی۔ جب کہ کسی فلسفی نے چار سے زائد قوتیں تسلیم نہیں کیا ہے۔

اور اگر صورت عضویہ کے حدوث کو چھوڑ کر باقی تمام افعال کو صرف قوت ہاضمہ ہی کی طرف منسوب کیا جائے کہ باقی تمام افعال صرف قوت ہاضمہ ہی انجام دیتی ہے۔ تو پھر سوال یہ پیدا ہو گا کہ صورت عضویہ کا حدوث بھی کیوں نہ قوت ہاضمہ ہی کی طرف منسوب کیا جائے۔ اس کے لئے دوسری قوت کی ضرورت پیش کیوں آئے۔

ہضم کے مراتب اربعہ اس طرح ہیں۔ جب معدے کی قوت جاذبہ غذا کو معدے پر پہنچا دیتی ہے تو پہلا ہضم یہ ہوتا ہے کہ غذا کے جن اجزاء میں خون بننے کی صلاحیت ہوتی ہے وہ الگ ہو کر جگر میں پہنچ جاتے ہیں جس کو کیلوکس کہا جاتا ہے۔ اور فضلات آنتوں میں چلے جاتے ہیں پھر جگر میں اس کیلوکس کا دوبارہ ہضم شروع ہوتا ہے۔ تو یہاں چار غلیظیں تیار ہوتی ہیں۔ خون، سودا، صفرا، بلغم، اور اعضاء کے جن اجزاء کی ضرورت ہوتی ہے اسے کیلوکس کہا جاتا ہے۔ قوت جاذبہ کیوس کو رگوں میں منتقل کرتی ہے اور رگوں میں ان کا تیسرا ہضم ہوتا ہے جس سے اس کیوس میں عضو بننے کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے اس کے بعد اعضاء جسمانی کی قوت جاذبہ اس کو جذب کر کے اعضاء میں پہنچا دیتی ہے۔ اور وہاں پر چوتھا ہضم ہوتا ہے جس کی وجہ سے خون میں اعضاء کی صورت پیدا ہوتی ہے۔ ان ہر چار مراتب میں تغیر ہوتا رہتا ہے۔ جن میں سے ہضم اول اور ثالث یعنی جو تغیر معدہ اور رگوں میں ہوتا ہے اس میں کیفیت تبدیل ہوتی ہے۔ اور ثانی اور رابع ہضم کے مراتب میں یعنی جگر اور اعضاء میں جو تغیر ہوتا ہے۔ اس سے صورت نوعیہ کا تغیر ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے دو کیفیت زائل اور دو کیفیت پیدا ہوتی ہے اور یہ چار افعال ہوئے۔ اسی طرح دو صورت زائل اور دو صورت نوعیہ پیدا ہوتی ہیں۔ تو چار فعل ہوئے۔ اسلئے ہضم کے مراتب تو چار ہی ہوئے۔ اور افعال کی تعداد آٹھ ہوئی۔

قولہ یحتمل ان یکون ؛ یعنی ایک احتمال یہ ہے کہ بدن میں نامیہ اور غاذیہ ایک ہی قوت ہو اور دونوں کا کام کرتی ہو۔ حرابت غریزہ کی وجہ سے جو حصہ تحلیل ہو جاتا ہو یہ قوت غذائیہ کے ذریعہ اس کی جگہ پوری کر دیتا ہو لہذا بدل مای تحلیل کا تیار کرنا اور غذا کا حاصل کرنا صرف ایک ہی قوت انجام دیتی ہو۔

قولہ فتمصل منہ ؛ اور اعضاء بدن کا رک جاتا ہے۔

قولہ وذلك ؛ یعنی ضعف میں اعضاء اور مایسادی علی قدر مای تحلیل کے تیار کرنے پر قادر نہ ہونا۔

فصل

فی الحیوان

وختص بالنفس الحيوانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آتى من جهة ما يدرك الجزئيات الجسمانية ويتحرك بالارادة اقول ههنا بحث لان ان اراد الالى من جهة هذين الامرين فقط على ما مر في النبات فلا يصدق التعريف على النفس الحيوانية لانها آتية من جهة الافعال النباتية ايضا وان اراد الالى من جهة ما مطلقا فينتقض التعريف بالنفس الناطقة فالمناسب ان يقال من جهة ما يفعل الافعال النباتية ويدرك الجزئيات الجسمانية، ويتحرك بالارادة فقط، اللهم الا ان يقال انما ذهب الى ما نزع به بعضهم من ان بدن الحيوان يشتمل على صورة معدنية لحفظ التركيب وعلى نفس نباتية للتغذية والتنمية والتوليد وعلى نفس حيوانية للاحساس والحركة الارادية ولا يرد مثل هذا على تعريف النفس النباتية لانها وان صدر عنها اثر الصورة المعدنية وهو حفظ التركيب لكنها ليست اليتيم من جهة فلها باعتبار ما يخصها من الاثار

فصل

حيوان کے بيان میں

اور حیوان نفس انسانی کے ساتھ خاص ہے۔ اور یہ کمال اول ہے جسم طبیعی کا جو جزئیات جسمانیہ کے ادراک کرنے کی جہت سے آتی ہے۔ اور بالارادہ حرکت کرتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس مقام میں بحث ہے اگر مصنف نے طبی کو آتی ان دو امور کی بنا پر کہا ہے (یعنی ادراک جزئیات اور حرکت بالارادہ) فقط، جیسا کہ نبات کے بیان میں گذر چکا ہے تو یہ تعریف نفس حیوانیہ پر صادق نہیں آئے گی۔ اس لئے کہ یہ تو افعال نباتیہ کی جہت سے بھی آتی ہے۔ اور اگر مصنف نے مطلقاً یہ دونوں جہات مراد لی ہیں۔ تو تعریف نفس ناطقہ سے ٹوٹ جاتی ہے۔ لہذا مناسب یہ ہے کہ یوں کہا جائے

من جہتہ ما یفعل الافعال (اس حیثیت سے کہ وہ افعال نباتیہ انجام دیتی ہے) اور جزئیات جسمانیہ کا ادراک کرتی ہے اور بالارادہ حرکت کرتی ہے فقط گرنیہ کہ کہا جائے کہ مصنف اس طرف کئے ہیں کہ جس کا بعض حکمائے مگمان کیا ہے کہ حیوان کا بدن معدنی صورت کو شامل ہے ترکیب کی حفاظت کے لئے اور نفس نباتی کو بھی تغذیہ، تنبیہ، اور تولید کے لئے، اور نفس حیوانیہ پر احساس اور حرکت ارادیہ کے لئے اور اس جیسا اعتراض نفس نباتیہ کی تعریف پر وارد نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر اس سے صورت معدنیہ کے آثار صادر ہوتے ہیں اور وہ ترکیب کی حفاظت ہے، لیکن وہ اس کا آئی ہونا اس جہت سے نہیں ہے لہذا اس کیلئے اپنے خاص آثار ہیں، یعنی نفس حیوانیہ کے لئے جو دوسرے میں نہیں پائے جاتے۔

تشریح

قولہ فصل فی الحیوان: فیہ فصل حیوان کے احوال کے بارے میں ہے، مگر چونکہ احوال کے معلوم ہونے سے پہلے اس شی کی حقیقت معلوم ہونا ضروری ہوتا ہے اس لئے مصنف نے پہلے حیوان کی تعریف کی ہے، تقسیم کے ضمن میں ایک تعریف گذر چکی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حیوان وہ مرکب تام ہے جس کا حس اور حرکت ارادی والا ہونا ثابت ہوا کرتا ہے۔ اور ایک تعریف مصنف یہاں بیان کرتے ہیں کہ حیوان وہ مرکب تام ہے جو نفس حیوانی کے ساتھ خاص ہے

قولہ آلی ذوالہ ہونا یعنی ایسی قوت کا ہونا جو جزئیات کی مدد ہو اور اسکو قوت محرکہ بھی کہتے ہیں
قولہ من جہتہ ہذین: یعنی جزئیات کا ادراک کرنا اور حرکت بالارادہ دینا۔
قولہ فقط: اور دوسرے امور کا اعتبار نہیں کیا کہ جن کا اعتبار نفس نباتیہ اور نفس انسانیہ میں کر چکے ہیں۔

قولہ لان الیہ: یعنی جس طرح نفس حیوانی ان دونوں جہت سے آئے ہے۔ اسی طرح افعال نباتیہ انجام دینے کی جہت سے بھی اس کو آئے کہتے ہیں۔
قولہ فینتقن: لہذا فقط کی قید کو ہٹا کر مطلقاً کی تعریف کی جائے کہ نفس ناطقہ اور نفس نباتیہ دونوں تعریف میں داخل ہو جائیں۔

بحث کا حاصل یہ ہے کہ نفس حیوانیہ کی تعریف میں شارح کو اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے فقط کی قید ذکر نہ فرمائی تو اس کی دو صورت ہے، اول یہ کہ باعتبار معنی کے فقط کی قید کا اعتبار کیا ہوگا، یا نہیں۔ اگر اس کا اعتبار کیا ہے تو چونکہ اس قوت سے نفس نباتیہ اور نفس انسانیہ کے افعال بھی صادر ہوتے ہیں، لہذا تعریف ان پر صادق نہ آئے گی۔ اور تعریف جارح نہ ہوگی۔ اور دوسری صورت میں چونکہ نفس انسانیہ سے بھی نفس حیوانیہ کے افعال صادر ہوتے ہیں اس لئے تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہے گی۔

جواب یہ ہے کہ نفس حیوانی کی تعریف میں فقط کی قید کا اگرچہ ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ مگر فقط کی قید کا لحاظ کر لیا گیا ہے۔ اور اس سے جو حصر مفہوم ہوتا ہے تو نفس انسانیہ ناطقہ کے اعتبار سے حصر اضائی سے نفس نباتیہ کے اعتبار سے حصر نہیں ہے۔ اور فقط کی قید سے کلیات، جزئیات کے ادراک کی نفی مقصود ہے۔ تغذیہ، تمیہ، تولید کی نفی کرنا مقصود نہیں ہے۔ اس لئے تعریف نفس حیوانیہ پر تو صادق آجائے گی مگر نفس ناطقہ انسانیہ پر صادق نہ آئے گی۔

قولہ المناسب: یہاں سے شارح اس اعتراض کا جواب دینا چاہتا ہے کہ ماتن نے نفس حیوانیہ کی تعریف میں دو قیدوں کا اضافہ کیا ہے اول قید نباتیہ۔۔۔ دوسری فقط ہے۔ اس سے افعال نباتیہ کی قید کی وجہ سے نفس حیوانیہ کی تعریف جامع ہو جائے گی۔ اور فقط کی قید سے نفس انسانیہ خارج ہو جائے گی۔

قولہ مانعہ: بعض حکما نے یہ بیان کیا ہے کہ نفس نباتیہ، نفس حیوانیہ، نفس ناطقہ ہر ایک کا کام الگ الگ ہے۔ یعنی تغذیہ، تمیہ اور تولید یہ نفس نباتیہ کا فعل ہے۔ اور جزئیات مادیہ کا ادراک کرنا اور حرکت ارادیہ نفس حیوانیہ سے صادر ہوتے ہیں، اور کلیات و جزئیات مجردہ کا ادراک نفس ناطقہ کا کام ہے۔ چونکہ نباتیات میں صرف نفس نباتیہ پائی جاتی ہے۔ اس لئے اس سے صرف تغذیہ، تمیہ، اور تولید صادر ہوتے ہیں۔ اور حیوان میں چونکہ نفس نباتیہ اور نفس حیوانیہ دونوں پائے جاتے ہیں اس لئے تغذیہ، تمیہ، اور تولید کا فعل نفس نباتیہ سے اور جزئیات جسمانیہ کا ادراک اور حرکت ارادیہ نفس حیوانیہ سے صادر ہوتے ہیں۔ اور انسان چونکہ نفس نباتیہ اور نفس حیوانیہ اور نفس ناطقہ تینوں پر مشتمل ہوتا ہے اس لئے ان تینوں نفسوں سے تینوں طرح کے افعال صادر ہوتے ہیں۔

مگر محققین حکما کی رائے یہ ہے کہ مرکب نام پر جب نفس حیوانیہ فاعل ہوتی ہے تو نفس نباتیہ باقی نہیں رہتا۔ اور نفس نباتیہ کے افعال بھی نفس حیوانیہ ہی سے صادر ہوتے ہیں۔ اسی طرح جب نفس انسانیہ کا فیضان ہوتا ہے تو نفس حیوانیہ باقی نہیں رہتی۔ اور نفس نباتیہ اور نفس حیوانیہ دونوں کے افعال تنہا نفس انسانیہ سے صادر ہوتے ہیں۔ یعنی نفس حیوانیہ کے فاعل ہونے کے وقت نفس نباتیہ باقی نہیں رہتی۔ اور اس کے قوی اور آلات نفس لاحقہ میں پیدا کر دیے جاتے ہیں۔

اس تمہید کے بعد اب شارح کے جواب کا حاصل یہ ہوا کہ مصنف نے بعض حکما کا قول اختیار کیا ہے کہ نفس حیوانیہ صرف دو قسم کے آلات پر مشتمل ہے، جزئیات مادیہ کا ادراک، حرکت ارادیہ کے آلات مگر افعال نباتیہ کے آلات نفس حیوانیہ میں نہیں ہوتے۔ بلکہ حیوان میں نفس نباتیہ بھی موجود ہوتی ہے۔ اس لئے تغذیہ، تمیہ، اور تولید کا فعل انجام پاتے ہیں۔ تو اگر قید فقط کا لحاظ کیا جائے تو یہ تعریف نفس حیوانیہ پر صادق آئے گی۔ کیونکہ نفس حیوانیہ میں صرف حس و حرکت ارادیہ کے آلات ہوتے ہیں۔ اور نفس نباتیہ اور نفس ناطقہ دونوں سے احتراز ہو جائے گا، مگر چونکہ یہ جواب محققین کے خلاف بعض

حکماء کے قول کو پیش نظر رکھ کر دیا گیا۔ اس لئے شارح نے اللہم لکھ کر صنف کی طرف اشارہ کیا ہے۔
 قولہ بعضہم: یعنی ان کا قول اختیار کیا ہے اور محققین کا قول ترک کر دیا ہے۔
 نفس حیوانیہ کی تعریف پر جو اعتراض کیا گیا ہے۔ اگر فقط کی قید کا لحاظ کیا جائے تو نفس حیوانیہ پر
 تعریف صادق نہیں آئے گی۔ تو تعریف جامع نہ رہے گی۔ اور اگر اس کا لحاظ نہ کریں تو نفس حیوانیہ
 پر تعریف صادق آئے گی۔ مگر یہی تعریف نفس انسانیہ پر بھی صادق آجائے گی۔ اور نفس حیوانیہ کی تعریف
 دخول غیر سے مانع نہ رہے گی۔ اس طرح کا اعتراض نفس نباتیہ پر وارد نہیں ہوتا۔
 اعتراض اس طرح وارد کیا جائے کہ چونکہ مصنف نے نفس نباتیہ کی تعریف میں لفظ فقط کی قید
 لگا دی ہے لہذا یہ تعریف نفس نباتیہ پر صادق نہیں آئے گی۔ کیونکہ نفس نباتیہ سے تغذیہ، تولید، اور
 تمیہ کے فعل کے علاوہ صرف ترکیب کا فعل بھی صادر ہوتا ہے۔ اس لئے اگر فقط کی قید نکال دی جائے
 تو یہ تعریف نفس نباتیہ کی نفس حیوانیہ پر بھی صادق۔۔ ہو جائے گی لہذا تعریف نفس نباتیہ کی مانع نہ
 رہے گی۔ اور فقط کی قید لگانے سے تعریف صرف نفس نباتیہ پر ہی صادق آئے گی۔ اب اسی کے لحاظ
 سے شارح کی بات سمجھیں۔

فلہا باعتبار ما یخصہا من الاثار قوۃ مدراکۃ و محرکۃ اما المدراکۃ اما فی
 الظاہر او فی الباطن اما الاتی فی الظاہر فہی خمس والنہ ادا ان البعلوم
 لنا من الحواس الظاہرۃ خمس لان ممکن التحقق فی نفس الامرا و۔۔
 المتحقق فیہا کذلک لجوان ان یتحقق فی نفس الامرا حاستہ اخری لبعض
 الحیوانات وان لم نعلمہا کما ان الاکہہ لا یعلم قوۃ الابصار والعین
 لا یعلم لذۃ الجماعۃ

ترجمہ
 تو اس کے لئے اپنے خاص آثار ہیں یعنی نفس حیوانیہ کے لئے جو دوسرے میں نہیں پائے
 جاتے۔ ایسی قوت ہے جو مدرک اور محرک ہے۔ بہر حال مدرک کہ تو وہ یا تو ظاہر میں
 ہوگی یا باطن میں۔ بہر حال جو ظاہر میں ہو تو وہ پانچ ہیں۔ اور مراد یہ ہے کہ ہم کو معلوم یہ ہے کہ تو اس میں
 سے پانچ ظاہر میں ہیں، یہ نہیں کہ نفس الامر میں ایسا ہے جس کا تحقق ممکن ہو وہ پانچ ہیں اس لئے کہ یہ
 جائز ہے کہ بعض حیوانات میں کوئی دوسرا حواسہ پایا جاتا ہو اگرچہ ہم اسے نہیں جانتے جس طرح مادر
 زاد اندھا بصارت کی قوت کو نہیں جانتا۔ اور نامرد جماع کی لذت کو نہیں جانتا۔
تشریح۔۔۔ قولہ نہیں خمس: اور چونکہ خیال کیا جا رہا تھا کہ حواس پنجگانہ کا پانچ میں انحصار

نفس الامری ہو گا حالانکہ یہ کوئی یقینی بات نہیں ہے۔ کیونکہ پانچ میں حصر کرنے کی کوئی دلیل نہیں اسی لئے شارح نے المراد کہہ کر اس کو بیان کیا ہے۔
قولہ بعض الحيوانات : اس لئے ہم زائد کی نفی نہیں کر سکتے کیونکہ حصر کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

السمع وهو قوة مودعة في العصبية البصر وشتا في مقعر الصماخ التي فيها هواء محتقن كالطبل فاذا وصل الهواء المتكثف بکیفیتة الصوت لتموجہ الحاصل من قرع او قلع عنیفین مع مقاومة المقر و مع للقارح والمقلوع للقالع الى تلك العصبية وقرعها، ادراكه القوة المودعة فيها وكذا ان كان الهواء قریباً منها وليس الهرا د یوصول الهواء الحامل للصوت الى السامعة ان هواء واحد ابعد یتموج یتکثف ویوصله اليها بل انما یجاور ذلك الهواء التکثیف بالصوت یتموج یتکثف بالصوت ایضا وهکذا الى ان یتموج یتکثف به الهواء الراكذ فی الصماخ فیدر السامعة حينئذ

ترجمہ

اول قوت سمع ہے۔ یہ وہ قوت ہے کہ جو اس عصبہ میں رکھی ہوتی ہے، جو کان کے سوراخ میں بچھا ہوا ہے جس میں ہوا محبوس ہوتی ہے جیسے طبلہ میں جب ہوا کیفیت صوت کے ساتھ تکثیف ہو کر اس فرسش تک پہنچتی ہے اس لئے کہ اس ہوا میں ایک قسم کا تموج ہوتا ہے جو کھٹکھٹانے یا اکھاڑنے سے حاصل ہوتا ہے۔ قارح کے مزاجم ہونے سے مقر و قلع کے ساتھ یا قارح کے مزاجم ہونے سے مقلوع کے ساتھ زور کی کیفیت اس حصہ مقر و قلع تک پہنچتی ہے اور اسکو کھٹکھٹاتی ہے تو وہ قوت جو اس سوراخ کے عصبہ میں ودیعت ہے اس صوت کا ادراک کر لیتی ہے ایسے ہی اگر ہوا اس کے قریب ہوتی ہے ہوا کھٹکھٹانے سے مراد یہ نہیں ہے کہ ایک ہی ہوا تموج کرتی اور تکثیف بالصوت ہوتی اس کو دباں تک پہنچا دیتی ہے۔ بلکہ یہ ہوا مجاور ہے اس ہوا کے جو کیفیت صوت کے ساتھ تکثیف ہے۔ اور تموج کرتی ہے۔ اور وہ کیفیت صوت کے ساتھ تکثیف ہو جاتی ہے اسی طرح درجہ بدرجہ وہ ہوا بھی تکثیف بکیفیتہ الصوت ہو کر تموج کرتی ہے جو کان کے سوراخ میں رکھی رہتی ہے۔ تو اس وقت قوت سامعہ اس کا ادراک کر لیتی ہے۔

قولہ وقرعها : یعنی ہوائے تکثیف بکیفیتہ الصوت اس عصبہ کو کھٹکھٹاتی ہے۔ قرعها میں باضمیر کا مرجع عصبہ ہے اور فیہا اور منہا کی ضمیر بھی اسی طرف لاٹ رہی ہے۔

تشریح

قولہ ادراک کہ : یہ اذا کا جواب ہے۔ یعنی جب آواز ہوا کے ساتھ ملکر کان کے اندر سوراخ میں داخل ہو کر عصبہ سے ٹکراتی ہے۔

قولہ دکن ان کان : اس سلسلے میں ایک مذہب یہ بھی ہے کہ وہ ہوا آواز کی حامل ہے اس ہوا کا ہنسہ کان کے عصبہ سے ٹکرانا سے جانے کے لئے مشروط نہیں ہے بلکہ اس ہوا کا قریب ہونا کافی ہے۔ قولہ لیس المراد : یہ ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف کے سابق کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہوا تو صورت کی حامل ہو وہی بعینہ کان کے عصبہ تک پہنچتی جب آواز سنی جاتی ہے۔ اسی کا جواب شارح نے دیا ہے۔

قولہ یتکلیف بالصوت : اسی طرح سلسلہ وار ہوا آگے بڑھتی رہتی ہے تا آنکہ سامع تک ایک ہوا دوسری ہوا کو اور وہ اپنی بعد والی کو آواز منتقل کرتی ہے۔ حتیٰ کہ وہ آواز سامع تک پہنچ جاتی ہے قولہ فید ما کہ السامع : اور جب کان کے اندر رکی۔ ہوا کیفیت صورت سے متکلیف ہوتی ہے تو قوت سامعہ اس کا ادراک کر لیتی ہے۔ اس صورت متکلیف بکیفیتہ الہوار کی صورت یہ نہیں ہوتی کہ ایک ہی ہوا ہو، اور وہ بعینہ کان کے سوراخ کے اندر عصبہ تک پہنچتی اور اس کا قوت سامعہ ادراک کرتی ہے۔ جیسے ایک گیند پھینکنے سے بعینہ وہ گیند آگے جا کر گرتا ہے۔ یہ شکل آواز کے قوت سامعہ تک پہنچنے کی ہوتی نہیں۔ بلکہ ترکیب وہی ہوتی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔

والبصر وهو قوۃ فی ملتقی عصبین نابتین من مقدم الدماغ
مجوفتین تتقاربان حتی تتلاقیا وتتقاطعا تصلیبیا ویصیر
تجویفها واحد ثم تتباعدا ان الی العینین فذلک التجویف الذی
هو فی الملتقی اودع فیہ القوۃ الباصرة ویسمی مجمع النور والمذاهب
المشہورۃ للحکماء فی الابصار ثلثہ، الاول مذہب الریاضیین وهو
ان الابصار بخروج الشعاع من العینین علی ہیأۃ مخروط اسما
عند مرکز البصر وقاعدتہ عند سطح المبصر،

اور بصر وہ ایک ایسی قوت ہے جو مقدم دماغ میں مجوف انداز میں دو ابھرے ہوئے عصبات ہیں۔ جو دونوں ایک دوسرے کے قریب ہوتے ہیں حتیٰ کہ ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں۔ پھر ایک دوسرے کو کاٹتے ہوئے جیسے X کہ صلیب کے کٹنے کا انداز ہے، تجویف دونوں کا ایک ہی ہے۔ پھر دونوں عصبات دور ہو جاتے اور آنکھوں میں

ترجمہ

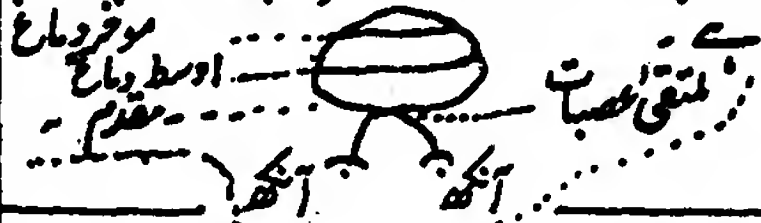
پہونچ جاتے ہیں پس یہ تجویف جو طبعی دماغ میں واقع ہے اس میں قوت باصرہ رکھی ہوئی ہے۔ اس کا نام مجس النور ہے۔

اور حکماء کے مشہور مذاہب ابصار کے بارے میں تین ہیں۔ اول ریاضیین کا مذہب ہے۔ وہ یہ ہے کہ بصارت دونوں آنکھوں سے شعاعوں کے نکلنے سے حاصل ہوتا ہے اور خروج کی ہیئت مخروطی ہوتی ہے۔ جس کا سر مرکز بصر پر ہے اور اس کا آخری حصہ شے مبصر کی ظاہر سطح پر واقع ہوتی ہے۔

قولہ مقدم الدماغ : دماغ کے تین درجے ہیں، مؤخر دماغ، اوسط دماغ اور مقدم دماغ۔

تشریح

قولہ صلیبیا یعنی سر پر داہنی طرف شروع ہو مقدم دماغ، پھر پیشانی پر پہونچنے والا عصبہ کا تقاطع کے بعد بائیں آنکھ کی جانب چلا جاتا ہے۔ اور وہ عصبہ جو سر سے بائیں جانب سے چل کر مقدم دماغ پر پہونچا اور دوسرے عصبہ سے ملا اور ملنے کے بعد کھراگے پڑھا ہے اور داہنی آنکھ کی طرف چلا جاتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ کجہ۔ اور لہجہ کی شکل اس طرح ہے۔



قولہ قاعدتہ : یعنی نگاہ کی انتہاء۔

ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجمعة عند مركزه ثم تمتد متفرقة الى المبصر فيما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط اذ يراكم البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط لحرید راك و لذلك تخفى على البصر المسامات التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات، وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العينين خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر يتحرك على سطحه في جهة طوليه وعرضه حركة في غاية السرعة و تتخيل بحركة هياة مخروطية،

ترجمہ

پھر حکماء نے باہم اختلاف کیا ہے، پس ایک جماعت ریاضیین کی اس طرف گئی ہے کہ یہ مخروط ٹھوس ہے۔ اور دوسری جماعت اس طرف گئی ہے کہ

یہ خطوط شعاعیہ مستقیم سے مرکب ہے ان کے اطراف وہ جو بصر سے ملے ہوئے ہوتے ہیں مرکز میں جمع ہوتے ہیں۔ اس کے بعد پھر یہ خطوط ممتد ہوتے ہیں الگ الگ ہو کر شے مبصر تک، پس مبصر کا جو

ان اطراف خطوط سے منطبق ہو گیا تو بصران کا ادراک کر لیتی ہے اور وہ حصہ جو ان خطوط کے درمیان میں واقع ہوا بصران کا ادراک کر پاتی ہے۔ اس وجہ سے مسامات بصر پر مخفی رہتے ہیں اور مسامات کہ جو نہایت باریک مبصرات کے سطوح پر ہوئے نظر نہیں آتے۔ اور ریاضین کی ایک جماعت اسطرن فی ہے کہ دونوں آنکھ سے صرف خط واحد خارج ہوتا ہے جو مستقیم ہوتا ہے جب یہ خط شے بصر پر نہی ہوتا ہے تو اس کی سطح پر حرکت کرتا ہے اس کے جانب طول و عرض میں۔ اور حرکت نہایت سرعت کے ساتھ ہوتی ہے۔ اسی مربع حرکت کی وجہ سے وہ مخروطی ہیئت کی تشکیل ہو رہی ہے۔

الثانی مذاہب الطبعیین وھوان الابصار بالانطباع وھو المختار عند المرسلین واتباعہ كالشیخ الرئیس وغیرہ قالوا ان مفتابلة المبصر للباصرة توجب استعدادا تفيض به صورته علی الجلیدیة ولانکفی للابصار الانطباع فی الجلیدیة والایری شی واحد شئین لانطباع صورته فی جلیدیة العینین بل لا بد من تادی الصورۃ الی ملتقی العصبین المھوفتین ومنہ الی الحس المشترك ولم یزیدوا بتادی الصورۃ من الجلیدیة الی الملتقی ومنہ الی الحس المشترك انتقال العرض الذی ھو الصورۃ بل ارادوا ان انطباعھا فی الجلیدیة معد لفیضان الصورۃ علی الملتقی وفیضانھا علیہ معد لفیضانھا علی الحس المشترك والثالث مذاہب طائفة من الحكماء وھوان الابصار لیس بالانطباع ولا بخروج الشعاع الذی فی البصر بل بان الهواء المشفف الذی بین الرائی والمرئی یتکلیف بکیفیة الشعاع الذی فی البصر ویصیر بذلك الة للابصار،

ترجمہ

دوسرا مذاہب طبعیین کا ہے، وہ یہ کہ دیکھنا انطباع سے ہوتا ہے۔ اور یہ اسطوکا پسندیدہ قول ہے اور اس کے تبعین کا بھی، جیسے شیخ رئیس وغیرہ، انہوں نے کہا ہے کہ شے مبصر کا باصرہ کے مقابل ہونا ایسی استعداد کا موجب ہوتا ہے جس کی وجہ سے آنکھ کی اوپر کی کھال پر مبصر صورت فائض ہوتی ہے۔ اور انطباع فی الجلیدیہ کافی نہیں ہے، ورنہ خرابی یہ لازم آئے گی کہ یہ شے واحد و چیزیں نظر آئیں گی اس لئے کہ اس کی صورت دونوں آنکھ کی جھلی

پر چھتی ہے۔ بلکہ اس کے ساتھ اس صورت کو دو عصبہ کے ملتی تک پہنچنا بھی ضروری ہے جو کہ دونوں مجوف ہوتے ہیں اور پھر ملتی سے جس مشترک تک بھی پہنچنا ضروری ہے۔ اور انہوں نے صورت کا آنکھ کی کھال سے ملتی تک پہنچنے اور ملتی سے جس مشترک تک پہنچنے سے عرض کا انتقال مراد نہیں لیا ہے۔ جو کہ صورت ہے۔ بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ ارتسام و انطباع بلیدیہ میں سبب بنتا ہے صورت کے فیضان کا ملتی پر، صورت کا فیضان ملتی پر ذریعہ بنتا ہے اس کے فیضان کا جس مشترک میں۔ مذاہب مشہورہ میں سے تیسرا مذہب حکما کا ایک جماعت کہے۔ اور وہ یہ ہے کہ انطباع کا نام ابصار نہیں ہے۔ نہ ہی خروج شعاع کا نام ہے وہ شعاع جو بصر میں موجود ہوتی ہے، بلکہ صاف ستھری ہو اور الی اور مرئی کے درمیان ہوتی ہے وہ آنکھ کے اندر موجود شعاع کی کیفیت کے ساتھ تکلیف ہو جاتی ہے اسی وجہ سے وہ ابصار کے لئے آلہ بن جاتی ہے۔

تشریح قولہ بل لا بد؛ یعنی یہ صورت آنکھ کی رطوبت سے گذر کر مقدم دماغ میں جہاں دونوں عصبات مجوفہ کا التقار ہوتا ہے، پہنچنا چاہئے۔ اور اس ملتی سے گذر کر جس مشترک میں داخل ہونا چاہئے جس مشترک مقدم دماغ میں ہوتا ہے۔ آگے شارع اسی کو بیان کرتے ہیں کہ یہ صورت مبصر جس مشترک تک کس طرح پہنچتی ہے آیا خود صورت ہی پہنچ جاتی ہے۔ یا کوئی فیضان اور استعداد مراد ہے۔

قولہ فیضانہا علیہ؛ یہاں پر دو چیزیں ہیں، عہ صورت آنکھ کی جھلی سے ملتی میں، پھر جس مشترک میں منتقل ہونا، عہ آنکھ کی جھلی میں صورت انطباع ملتی میں صورت کے پہنچنے کے لئے استعداد پیدا کر دیتا ہے۔ اور جس مشترک میں صورت فیضان کے لئے ملتی کی صورت معدن بن جاتی ہے، اس ثانی صورت میں بعینہ صورت کا انتقال نہیں ہوتا بلکہ معدن بنتا ہے۔

والشم وهو قوة في سائر التين ثابتين من مقدم الدماغ شبيهتين
بجلمتي التدي، والجهموسا على ان الهواء المتوسط بين القوة الشامة
وذي الرأحة يتكيف بالرأحة الاقرب فالاقرب الي ان يصل الي
ما يجاوره الشامة فتدركها، وقال بعضهم سببه التجزي والنفصال
اجزاء من ذي الرأحة يخالطها الاجزاء الهوائية فتصل الي الشامة
وقد يقال انه بفعل ذي الرأحة في الشامة من غير استحالة في
الهواء ولا بتجزؤ والنفصال،

ترجمہ ۱۔ اور قوت شامہ ایسی قوت ہے جو دو ذرات ابھری ہوئی چیزیں مقدم دماغ

میں پستان کی گھنڈی کی طرح پڑی ہوتی ہے۔ اور چہرہ اس بات پر مہی کہ وہ ہوا جو قوت شامہ اور ذی الرائحہ کے درمیان پاتی جاتی ہے، وہی کیفیت رائحہ کے ساتھ تشکیل ہو کر الاقرب فالاقرب کے طور پر اس ہوا تک پہنچ جاتی ہے جو قوت شامہ کے مجاور ہوتی ہے۔ پس قوت شامہ اس کا ادراک کر لیتی ہے اور ان کے بعض نے یہ کہا ہے کہ اس کا سبب ذی الرائحہ کے اجزاء کا جدا ہونا اور جزر جزر بن جانا کہ جن کے ساتھ ہوا کے اجزاء مخلوط ہو جاتے ہیں اور وہ اجزاء ہوائیہ شامہ تک پہنچ جاتے ہیں اور کہا جاتا ہے کہ ذرائع رائحہ کا ادراک ذی الرائحہ کے فعل سے ہوتا ہے، جو وہ قوت شامہ میں کرتی ہے، ہوا میں تحلیل ہوئے بغیر اور مجزی ہوئے بغیر اور بغیر انفصال رائحہ کے۔

تشریح قولہ وقال بعضهم سببہ: اس قول کا خلاصہ یہ ہے کہ بعض اطباء کے نزدیک مہک کے ادراک کا سبب درحقیقت مہک اور چیزوں کے اجزاء کا جدا ہو کر ہوا میں شامل ہو جانا ہے۔ پھر اس کے ہوا مخلوط کے قوت شامہ تک پہنچنے سے مہک کا ادراک قوت شامہ کرتی ہے۔

والذوق وهو قوة في العصب المفروش على جرم اللسان وادراكها بتوسط الرطوبة اللعابية بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذی الطعم ثم يغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى السدائفة فالمحسوس حينئذ هو كيفية ذی الطعم وتكون الرطوبة واسطة لتسهيل وصول الجوهر الحامل للكيفية الى الحاسة اوبان تتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص وحدها فيكون المحسوس کیفیتها

ترجمہ اور ذوق وہ قوت ہے جو زبان پر پھیلے ہوئے جرم میں رکھی ہوتی ہے زبان اس کا ادراک لعابی رطوبت کے ذریعہ کرتی ہے۔ بایں طور کہ اس کے ساتھ لطیف اجزاء ذی طعم کے اس کے ساتھ مخلوط ہو جاتے ہیں۔ پھر یہی رطوبت اجزاء لطیفہ کے ساتھ زبان کی نرم و نازک کھال میں ذائقہ تک پہنچتی ہے پس محسوس اس وقت ذی طعم ہوتی ہے۔ اور رطوبت لعابہ اس کے لئے واسطہ ہوتی ہے۔ آسانی پیدا کرنے کے لئے اس جوہر طعام کے وصول کے لئے جو مذکورہ کیفیت کا حامل ہوتا ہے۔ محاسن ذائقہ تک، یا پھر اس طور پر کہ نفس رطوبت ہی مجاورت بالطعام کی وجہ سے طعم کی کیفیت سے تشکیل ہوتی اور

تشریح

تہا حاسہ ذائقہ تک گھس جاتی ہے تو اس کی کیفیت محسوس ہو جاتی ہے۔
 قولہ فالمحسوس : خلاصہ یہ ہے کہ حاسہ ذائقہ جو ہر طعام سے کیفیت طعام
 کا ادراک ان مرطوبات لعابہ کے ذریعہ آسانی سے کر لیتا ہے۔ اور یہ مرطوبات
 لعابہ جو ہر طعام کے ساتھ زبان پر پھیلے ہوئے عصبہ اور جلدین پیوست ہو جاتی ہیں، جس سے ذائقہ
 ادراک کر لیتا ہے۔

اللمس وهو قوة في العصب المخاط لاكثر البدن وذهب الجبهوري الى
 انها قوة واحدة وقال كثير من المحققين ومنهم الشيخ انها اربعة
 الحاكمة بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة وبين
 الخشونة والملاسة وبين اللين والصلابة ومنهم من زاد الحاكمة
 بين الثقل والخفة

ترجمہ

اور لمس وہ قوت ہے جو اس پنچے میں ودیعت ہے جو بدن کے اکثر حصہ پر
 مخلوط ہوتا ہے اور جوہر حکماء اس طرف گئے ہیں کہ لمس ایک ہی قوت ہے
 اور محققین کی کثیر جماعت نے کہا ہے جن میں سے شیخ بھی ہیں کہ یہ قوتیں چار ہیں۔ عا وہ قوت جو
 حرارت، برودت، رطوبت، یبوست، خشونت (کھردرائی) اور ملاسہ (برابری) نرمی اور سختی کے
 درمیان فیصلہ کرتی ہے۔ اور بعض حکماء نے بھاری اور ہلکے کے درمیان فیصلہ کرنے والی قوت
 کا اضافہ کیا ہے۔

تشریح

قولہ وقال كثير : حاصل یہ ہے کہ چاروں قوت میں سے ایک قوت حرارت
 اور برودت کے درمیان حکم کرتی ہے، دوسری قوت خشکی اور تری کے درمیان
 حکم کرتی ہے۔ تیسری قوت ناہواری اور برابری کے درمیان حاکم ہوتی ہے۔ اور چوتھی قوت
 نرمی اور سختی کا فیصلہ کرتی ہے۔ اس طرح چار کام ہیں۔ اور ان کے لئے چار ہی قوتیں بھی ہیں۔

واما التي في الباطن فهي ايضا خمس بالاستقرار، المحس المشترك،
 والخيال، والوهم، والحافظة، والمتصرفة، على جميعها من المدركة
 مع ان المدركة منها هي المحس المشترك والوهم فقط لان الباقي
 يعين على الادراك، اما المحس المشترك ويسمى باليونانية

بنطاسیا ای لوح النفس فهو قوة مرتبة في مقدم التجويف الاول من
التجاويف الثلاثة التي في الدماغ تقبل جميع الصور المنطبعة في
الحواس الظاهرة، فهو لاء الحواس كالجواسيس لها ولذا سمي حسا
مشتركا وهي غير البصر لاننا نشاهد القطرة النازلة خطا مستقيما
والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا ليس امرتساها اي الخط المستقيم
والمستدير في البصر اذ البصر لا يرتسم فيه الا المقابل وهو القطرة و
النقطة فاذا امرتساها انما يكون في قوة اخرى غير البصر ترسم فيها
صورة القطرة والنقطة وتبقى قليلا على وجه متصل الامرتسامات
البصرية المتتالية بعضها ببعض فيشاهد خط واحد، واعترض عليه
بانه يجوز ان يكون اتصال الامرتسام في الباصرة بان يرتسم المقابل
الثاني قبل ان يزول المرسم الاول لقوة امرتسام الاول وسرعته
تعقب الثاني فيكونان معنا

ترجمہ

اور بہر حال وہ توتیں جو باطن میں ہے وہ بھی پانچ ہیں استقرار سے۔ اول حس مشترک
ہے، دوسرا خیال، تیسرا وہم، چوتھا حافظہ، پانچواں تصرف ہے۔ ان سب کو
مدد میں شمار کرنا باوجودیکہ مدد کہ ان میں سے صرف حس مشترک اور وہم ہیں صرف اس لئے کہ باقی توتیں
ادراک میں ان دونوں کی مدد کرتی ہیں۔ بہر حال حس مشترک، اس کا نام یونانی زبان میں نظاس، یعنی
لوح نفس، پس وہ ایسی قوت ہے جو بین تجویفوں میں اول تجویف کے مقدم حصہ میں رکھی ہوتی ہے
جو کہ دماغ میں واقع ہے جتنی صورت جو اس ظاہرہ میں چھپ جاتی ہیں، ان تمام کو یہ قبول کرتی ہے
پس یہ جو اس اس قوت کے گویا مانند جاموس کے ہیں، اسی لئے ان کا نام حس مشترک رکھا گیا ہے
اور یہ قوت بصر کے علاوہ دوسری قوت ہے، کیونکہ ہم بارش کے قطرے کو گرتے ہوئے خط مستقیم
کی شکل میں مشاہدہ کرتے ہیں۔ اور نقطہ کو دائرہ کھتے ہیں سرعت کی وجہ سے خط مستدیر کی شکل میں، اور
حالانکہ ان دونوں کا ارتسام نہیں ہوتا، یعنی خط مستقیم اور خط مستدیر کا، بصر میں، اس لئے کہ بصر میں
نہیں مرتسم ہوتی ہے مگر وہ چیزیں جو اس کے سامنے آجاتی ہیں۔ اور اس کے مقابل یا قطرہ آتا ہے یا نقطہ
لہذا اس وقت ان دونوں کا ارتسام دوسری قوت میں ہوتا ہے۔ یو بصر کے علاوہ ہے جس میں صورت
قطرہ اور نقطہ کی مرتسم نہیں ہوتی۔ اور صرف ٹھوڑی دیر باقی رہتی ہے اس طریق پر ارتسامات بصریہ جو یکے
بعد دیگرے مرتسم ہو رہے ہیں۔ متصل ہو جائیں۔ پس اس وجہ سے خط واحد مشاہد ہوتا ہے۔

اور اسپر اعترافن وارد کیا گیا ہے کہ ہائر سے کہ مذکورہ افعال کا ارتسام باصرہ میں واقع ہو یا اس صورت کہ مقابل ثانی مرتسم ہو جائے۔ قبل اس کے کہ اول مرتسم اس سے زائل ہو، اول ارتسام کے قوی ہونے کی وجہ سے اور ارتسام ثانی کے سرعت کے ساتھ مرتسم ہو جانے کی وجہ سے، پس ہر ایک دونوں میں سے ساتھ ہو جاتے ہیں۔

تشریح

قوله البقی فی الباطن: جس طرح جسم کی قوت ظاہرہ متعدد تھیں، اسی طرح جسم کی قوت باطنیہ بھی پانچ ہیں۔ جن کو حواس خمسہ باطنہ کہا جاتا ہے۔ اور اس کی دلیل حصر یہ ہے کہ حواس خمسہ باطنہ یا مدرک ہوں گے، یا مدرک کے لئے معین ہوں گے۔ مدرک یا تو ایسی چیزوں کا ادراک کرے گا جن کا ادراک حواس خمسہ ظاہرہ سے ممکن ہو گا جو قوت مدرک باطنہ حواس ظاہرہ کے واسطے سے ادراک کرتی ہے اس کو حواس مشترک کہتے ہیں، یا حواس خمسہ باطنہ حواس ظاہرہ کے واسطے سے مدرک نہ ہوں گے۔ بلکہ معانی کا ادراک کرتے ہیں اس کو وہم کہتے ہیں اور جو حواس مدرک نہیں ہیں بلکہ ادراک کے لئے معین ہیں وہ یا تو تصرف کے ذریعہ معین ہوں گے، تو اس کو قوت تصرف کہتے ہیں، یا حفاظت کے ذریعہ معین ہوں گے یا حواس ظاہرہ کے ذریعہ ادراک شدہ صورتوں کی حفاظت کرتے ہیں اس کو خیال کہتے ہیں یا معانی کی حفاظت کرتے ہوں گے حواس قوت کو حافظہ کہتے ہیں۔ تصحیح کے بعد یہ پانچ ہی قسم معلوم ہو سکی ہے۔ اول حواس مشترک ہے حواس خمسہ ظاہرہ کے ذریعہ جو صورتیں حاصل ہوتی ہیں حواس مشترک ان کا ادراک کرتا ہے۔ دوم خیال ہے ظاہری محسوس صورتوں کا خزانہ اور ان کا محافظ ہے۔ سوم تصرف ہے وہم اور حواس مشترک کے مدد کے بغیر و ترکیب کا کام کرتی ہے۔ یعنی ان دونوں مدد کے بغیر تصرف کرتی ہے۔ چہاں وہم ہے جو جزئی معانی کا ادراک کرتا ہے۔ یہ جزئیات حواس ظاہرہ سے مدرک نہیں ہو سکتے ہیں، پنجم حافظہ ہے۔ جن جزئیات کا وہم ادراک کرتی ہے، حافظہ انہیں جزئیات کا محافظ اور خزانہ ہے۔

قوله اما الحس المشترك: حواس خمسہ باطنہ کی پہلی قسم حواس مشترک ہے۔ اس کو سب سے پہلے اس لئے بیان کیا گیا ہے کہ اس کو حواس خمسہ ظاہرہ سے قوی تعلق ہے اور صورت محسوسہ اس کی لوح میں مرتسم ہوتی ہیں۔

قوله لوح النفس: کیونکہ محسوسات کی صورت اس میں آکر محفوظ ہو جاتی ہیں جس طرح تختی پر حروف کے نقش چھپ جاتے ہیں۔

قوله فهو قوۃ: اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ انسان کے سر میں ایک دماغ خالق کائنات نے پیدا فرمایا ہے۔ اس دماغ کی بناوٹ جون دائرہ یعنی خولدار ہے، ٹھوس نہیں ہے بلکہ اندر سے خالی ہے پھر اس دماغ کے تین حصے ہیں، حصہ اول مقدم دماغ، ثانی وسط دماغ اور ثالث موخر دماغ

ہے۔ یہ تینوں حصے پھر دو دو حصوں میں منقسم ہیں۔ مقدم دماغ میں دو حصوں میں سے پہلے حصہ میں حس مشترک ہے۔ یہ قوت جو اس جسم ظاہرہ کی تمام قوتوں کو قبل سے کرتی ہے
 قولہ اعتراض علیہ: یہ اعتراض شارح قدیم نے پیش کیا ہے۔
 قولہ معاً: اسی طرح صورت ثالث وغیرہ اگر منقسم ہوتی جاتی رہتی ہیں۔ تو قطرہ نازلہ خط مستقیم اور
 نقطہ دائرہ خط مستقیم آنکھ میں بن سکتا ہے، ایسا کوئی مستبعد نہیں۔ لہذا فلاسفہ حکما کا یہ قول قابل تسلیم
 نہیں ہے۔

اما الخیال فهو قوة مرتبة في موخر التجويف الاول من الدماغ عند
 الجبهوس، وقال المحقق في شرح الاشارات وكان الروح المصبوب
 في البطن المقدم هو الة للحس المشترك والخیال الا ان ما في مقدم
 ذلك البطن بالحس المشترك اخص وما في موخره بالخیال اخص
 تحفظ جميع صور المحسوسات وتمثلها بعد الغيبوبة وهي خزانة الحس
 المشترك، فانا اذا شاهدنا صورة ثم ذهنا عنها زمانا ثم شاهدنا
 مرة اخرى نحكم عليها بانها هي التي شاهدناها قبل ذلك فلو لم تكن
 تلك الصورة محفوظة فينا زمان الذهول لامتنع منا الحكم بانها هي
 التي شاهدنا قبل ذلك،

ترجمہ
 اور بہر حال خیال تو وہ ایسی قوت ہے جو دماغ کی تجویف اول کے موخر حصہ میں
 رکھی ہوئی ہے جمہور کے نزدیک، اور محقق نصیر الدین طوسی نے شرح اشارات
 میں کہا ہے کہ گویا روح جو مقدم دماغ کے باطن میں پھیلی ہوئی ہے وہی خیال حس مشترک کے لئے آگے
 ہے۔ لیکن جو اس بطن کے مقدم میں ہے وہ حس مشترک سے خاص ہے اور جو اس کے موخر میں ہے
 وہ خیال سے اخص ہے۔ اور محسوسات کی تمام صورتوں کی حفاظت کرتا ہے۔ اور غائب ہونے
 کے وقت ان کی مثل بنا کر پیش کرتا ہے اور وہی حس مشترک کا خزانہ ہے۔ اس لئے کہ جب ہم کسی کی
 صورت کا مشاہدہ کرتے ہیں، پھر ایک زمانہ تک اس سے ہم غافل رہے پھر ہم نے اس کو دوسری
 بار مشاہدہ کیا۔ تو اس پر حکم دیتے ہیں کہ یہ وہی صورت ہے جس کو ہم نے اس سے پہلے مشاہدہ کیا ہے پس
 یہ صورت ہمارے اندر زمانہ ذہول میں محفوظ نہ ہوتی تو ہماری طرف سے یہ حکم لگانا کہ یہ وہی ہے جس کا
 ہم نے پہلے مشاہدہ کیا ہے، محال ہوتا۔

تشریح

قولہ عند الجہور : دماغ کے اول حصہ کا نام مقدم دماغ ہے اس کے دو حصے ہیں۔ اول تجویف۔ - - - موخر تجویف، تو اول تجویف میں جس مشترک

ہے اور موخر تجویف میں خیال ہے۔ اور یہ دونوں مقدم دماغ میں واقع ہیں۔
قولہ مافی موحزہ : قوت ایک ہی ہے مقام کے لحاظ سے خصوصیت پیدا ہو گئی ہے اور جہور نے دونوں قوتوں کو ایک دوسرے کے غیر بتایا ہے۔

قولہ جمیع صور المحسوسات : جو جس مشترک میں اگر مرتسم ہو جاتی ہے۔
قولہ زمان الذہول : وہ زمانہ کہ ہم اس صورت کو بھول چکے ہیں اور جس مشترک سے اس کی صورت زائل ہو چکی ہے۔

قولہ قبل ذلك : لہذا دوسری مرتبہ چیز کو دیکھ کر فیصلہ کرنے کی یہ وہی صورت ہے اس کی دلیل ہے کہ صورت محفوظ فی الخیال تھی

وقیل ہذا الملانماتہ ممنوعۃ لجوانبان یكون انمخفاظہا فی بعض الاشیاء الغائبة عنا ویکون الاختلاف بین حالتی الذہول والنسیان بہلکتہ الاتصال بہا وعدمہا، واعتراض علیہ بان الغائب المحافظ للصور اما ان یكون جوہر امفارقا وقوة جسمانیة والاول باطل لان المفارق لا یرتسم فیہ الصورۃ الجزئیة المتکففة بالعوارض المادیة وکذا الثانی لانہ لو امکان ان ندرک شیئا بالقوة الجسمانیة الغائبة عنا بالاتصال لامکن ان یبصر شخص ویسمع بباصرة الغیر وسامعتہ و بطلان ذلك لا یخفی علی احد،

ترجمہ

بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ ملازمہ۔ ممنوع غیر مسلم ہے۔ کیونکہ جائز ہے کہ اس کی حفاظت بعض ان چیزوں میں جو ہم سے غائب ہیں۔ اور اختلاف حالت ذہول اور نسیان کے درمیان ملکہ کی وجہ سے ہوتا ہے۔ ان اشیاء کے ساتھ ملکہ اتصال سے حاصل ہوتا ہے اور اس کے عدم سے۔

اور اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ وہ چیز جو غائب اور صورتوں کی محافظ ہے یا وہ مفارق ہوگی یا کوئی جسمانی قوت ہوگی۔ اول باطل ہے۔ کیونکہ مفارق کے اندر ایسی صورتیں جو جزئی ہوں اور عوارض مادیہ کے ساتھ متصف ہوں، مرتسم نہیں ہوا کرتیں۔ ایسے ہی صورت ثانی بھی باطل ہے کیونکہ اگر یہ ممکن ہوتا

کہ ایسی قوت کے ذریعہ جو جسمانی ہو اور ہم سے غائب ہو اتصال کی وجہ سے اس کا ادراک کرنا اگر ممکن ہوتا تو یہ بھی ممکن ہوتا کہ ایک شخص دوسرے کے کان سے سنے اور دوسرے کی آنکھ سے دیکھے۔ اور اس کا باطل ہونا کسی پر مخفی نہیں ہے

قوله الملازمة : یعنی یہ حکم لگانا کہ اگر حیا میں صورت محفوظ نہ ہوتی تو حکم لگانا مستح ہوتا، ہمیں تسلیم نہیں۔

تشریح

قوله لا ترتسم : اس وجہ سے کہ ان کا ادراک آلات جسمانیہ کے لئے مشروط اور مخصوص ہے اور جو اہر مفارقت میں آلات جسمانیہ نہیں پائے جاتے اس لئے صورت جزئیہ متصف بالعوارض المادیہ جو اہر مجردہ میں نہیں پائے جاسکتے۔

قوله اكن الثاني : یعنی صورت محسوسات جزئیہ مادیہ کا ادراک نفس فلکی کے ذریعہ باطل ہے۔
قوله لا یخفی : کوئی شخص بھی اس پر قادر نہیں کہ دوسرے کے کانوں سے سن سکے یا دوسرے کی نگاہوں سے اس کو کوئی چیز نظر آجائے۔

اقول فیہ بحث لانہ لا یلزم من کون الغائب الحافظ للصورة قوة جسمانية
امکان ان تدمرک شیئاً بالقوة الجسمانية الغائبة عنا بالاتصال حتی یلزم
امکان ان یبصر شخص ولیمع بباصرة الغير وسامعته بل اللانزام منه هو
امکان ان تدمرک شیئاً امرتسم فی جسمانية غائبة عنا بالاتصال
کالقوی الحالة فی الاجرام السماویة وهذا غیر ظاهر البطلان :

ترجمہ

میں کہوں گا کہ اس اعتراض میں بحث ہے۔ کیونکہ کسی غائب قوت کے قوت جسمانی ہونے سے اس بات کا امکان لازم نہیں آجاتا کہ اس قوت جسمانی کے ذریعہ شے کا ادراک کر لیں جو ہم سے غائب ہے اتصال کی وجہ سے تاکہ ممکن ہو یا اس کا لازم آئے کہ ایک شخص دیکھے اور سنے دوسرے کی آنکھ اور اس کے کان سے۔ بلکہ اس سے جو لازم آتا ہے وہ اس بات کا امکان ہے کہ ہم کسی ایسی چیز کا ادراک کریں جو ایسی قوت جسمانی میں ہو کہ وہ قوت ہم سے غائب ہو کسی اتصال کی وجہ سے۔ جیسے وہ قوی جو اجرام سماویہ میں حلول کئے ہوئے ہوتے ہیں اور یہ ظاہر البطلان نہیں ہے۔

قوله فیہ بحث : یہ مذکورہ اعتراض کا جواب (بلکہ رد) ہے۔ سابق میں یہ کہا گیا ہے کہ محسوس صورتوں کی حفاظت کرنے والی اگر کوئی خارجی قوت ہو تو اس کی

تشریح

دو صورت ہے۔ اول یہ کہ یہ محافظ کوئی جسمانی قوت ہو اور جسم سے خارج ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ قوت جسمانیہ خارجیہ سے صورتوں کا ادراک بھی ہو پس کسی شخص کا دوسرے کی قوت سے دیکھنا یا سننا لازم نہیں آئے گا۔ بلکہ اس سے یہ لازم آئے گا کہ قوت جسمانیہ خارجیہ میں صورتیں محفوظہ کا ادراک قوت جسمانیہ کے ساتھ اتصال کی وجہ سے ممکن ہے اور کسی قوت جسمانیہ خارجیہ میں صورتیں محفوظہ کا اتصال کی وجہ سے ادراک ہو جانا ظاہر البطلان نہیں ہے۔

مشاں کے طور پر اجرام فلکیہ میں جو قوتیں حال ہیں۔ ان میں صورتیں مرتسم ہو جائیں تو اگر کوئی شخص قوتی فلکیہ کے ساتھ تعلق کی وجہ سے ان صورتوں کا ادراک کرے تو یہ متسخ نہیں ہے۔ جب کہ بہت سے حکما کا یہ قول ہے کہ عقل عاشر عقولات کے لئے عقل کا خزانہ ہے جبکہ عقل عاشر نفس ناطقہ سے خارج اور الگ ایک چیز ہے۔

خلاصہ بحث کا یہ ہے کہ صورتہ محسوسہ کے لئے اگر قوت خیالیہ کے بجائے خزانہ کسی ایسی قوت جسمانیہ کو تسلیم کر لیا جائے جو ہم سے خارج اور جدا ہو تو دوسرے کی آنکھ سے دیکھنا لازم نہیں آئے گا۔ زیادہ سے زیادہ یہ لازم آئے گا کہ اگر قوت خارجیہ میں اگر کوئی صورت مرتسم ہو تو اگر علاقہ اتصال موجود ہے تو ہم اس صورت کا ادراک کر سکتے ہیں اور بیظاہر البطلان نہیں ہے لہذا اس دلیل سے قوت خیالیہ کا اثبات نہیں ہوتا۔ اس کے بعد اب کتاب سے تطبیق کر لیں۔

وقد يقال الذی يدل على وجود هذه القوة ان القبول غير المحفظ ولهذا يوجد احد هادون الاخر كما في الماء فانه يقبل ولا يحفظ والقوة الواحدة لا يصدر عنه الافعل واحد فيستحيل ان تكون القوة الواحدة قابلة وحافظة معا فالقابلة وهي الحس المشترك غير الحافظة وهي الخيال وفيه نظر لان المحفظ مسبق بالقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمع في قوة واحدة سميتها بالخيال على ان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل فاجتماع القبول والحفظ في شئ واحد لا يقدح في قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ،

ترجمہ

(قوت جسمانیہ غائبہ کی مشاں میں) بعض نے کہا ہے کہ وہ چیز جو اس قوت کے وجود پر دلالت کرتی ہے وہ شے کا قبول کرنا غیر محفوظ چیز کو اس لئے دونوں میں سے

ایک پائی جاتی ہے اور دوسری نہیں پائی جاتی۔ جیسے پانی میں کیونکہ وہ قبول کرتا ہے مگر محفوظ نہیں رکھتا

سکتا۔ اور ہر ایک قوت سے ایک ہی فعل صادر ہوتا ہے۔ لہذا محال ہے کہ ایک ہی قوت قابلہ بھی ہو اور حافظہ بھی ایک ہی ساتھ۔ پس قابلہ وہ حس مشترک غیر حافظہ ہے۔ اور وہ خیال ہے۔

اور اس میں اطمینان ہے۔ اسلئے کہ شی کی حفاظت قبول کرنے کے بعد ہوتی ہے اور اسی کے ساتھ شرط بھی ہے۔ پس دونوں چیزیں ایک قوت میں جمع ہیں، جس کا نام تم نے خیال رکھا ہے علاوہ اسکے کہ بے شک قبول کرنا اور ادراک کرنا انفعال کے قبیل سے ہے، نہ کہ از قبیل فعل، لہذا کسی ایک چیز میں قبول اور حفظ کا جمع ہونا مخالف نہیں ہے ان کے قول الواحد لا یصدر عن الا الواحد کے۔

تشریح قولہ وقد یقال: یہ شرح قدیم کی عبارت ہے جس کو شارح اس جگہ بیان کرنا چاہتے ہیں۔

قولہ دون الفعل: جس میں فعل کی تاثیر پائی جاتی ہے

اما الوهم فهو قوة مرتبة في الدماغ ككله لكن الاخص بها هو اخر التجويف الاوسط من الدماغ تدرك المعاني هي ما لا يدرك بالحواس الظاهرة الجزئية الموجودة في المحسوسات كالقوة الحاكمة في الشاة بان الذئب مهروب عنه والولد معطوف عليه،

ترجمہ بہر حال وہم پس وہ ایک ایسی قوت ہے جو پورے دماغ میں مرتب ہے مگر اس کے لئے زیادہ خصوصیت وسط دماغ آخری جون ہے، جو معانی کا ادراک کرتی ہے جو کہ حواس ظاہرہ سے ادراک نہیں کئے جاسکتے ان جزئی معانی کا جو کہ محسوسات میں موجود ہوتے۔ جیسے وہ قوت جو بگرمی میں حاکم ہوتی ہے کہ بھیڑ یا بھاگنے کی چیز ہے۔ اور بچہ بہرانی کے لئے جانے کی چیز ہے۔

تشریح قولہ الاخص بہا: قوت واہمہ گو پورے دماغ میں پھیلی ہوئی ہے مگر مخصوص مکان اس کا اوسط دماغ کی آخری تجویف کا حصہ ہے۔

واما المحافظة فهي قوة مرتبة في اول التجويف الاخر من الدماغ تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات وهي خزانة القوة الوهمية، واما المتصرفه فهي قوة مرتبة في البطن اي التجويف الاوسط من الدماغ وسلطانها في الجزء الاول من ذلك التجويف من شأنها تركيب بعض ما في الخيال او المحافظة من

الصور والمعانی مع بعض وتفصیلہ عنہ، وھذہ القوۃ اذا استعملھا العقل فی مدارکاتہ یضم بعضھا الی بعض او فصلہ عنہ سمیت مفکرۃ واذا استعملھا الوہم فی المحسوسات مطلقاً سمیت متخیلۃ،

ترجمہ

اور بہر حال قوت حافظہ تو وہ ایسی قوت ہے جو آخری دماغ کے اول تجویف میں مرتب ہے جن چیز کا ادراک قوت وہم یہ کرتی ہے معانی جزئیہ میں سے، یہ قوت اس کی حفاظت کرتی ہے معانی جزئیہ غیر محسوسہ موجود فی المحسوسات کو اور وہ قوت حافظہ قوت وہم یہ کا خزانہ ہے۔ اور بہر حال قوت متصرفہ تو وہ ایسی قوت ہے کہ جو بطن میں ترتیب دی ہوئی ہے یا دماغ کے تجویف اوسط میں اور اس کا غلبہ اس تجویف کے جز اول میں ہوتا ہے اس کا کام یہ ہے کہ بعض وہ چیزیں جو خیال میں، یا حافظہ میں موجود ہیں۔ صور معانی میں سے ان میں بعض کو بعض سے مرکب کرے اور اس سے جدا کرے۔ اور اس قوت کو جب عقل اپنی مدارکات میں استعمال کرتی ہے ایک کو دوسرے کے ساتھ ملا کر یا اس کو دوسری سے جدا کر کے، تو اس کا نام مفکرہ رکھا جاتا ہے۔ اور جب اسکو وہم مطلقاً محسوسات میں استعمال کرتا ہے تو اس کا نام متخیلہ رکھا جاتا ہے۔

تشریح

قولہ الاخر من الدماغ؛ دماغ کے تین حصوں میں سے آخری حصہ کے دو حصے ہیں۔ اول حصہ تجویف اول، پہلا حصہ کو تجویف ثانی یا تجویف آخر کہتے ہیں

تو تجویف حافظہ کا مستقر ہے۔

قولہ تحفظ ما تدراکہ؛ حاصل یہ ہے کہ قوت حافظہ کا فعل قوت وہم یہ کے ادراک کردہ معانی جزئیہ غیر محسوسہ جو محسوسات سے حاصل ہوتے ہیں، حافظہ اس کی حفاظت کرتی ہے۔ قولہ دمی خزائنۃ القوۃ الوہمیۃ؛ قوت وہم یہ ان کو حاصل کرتی ہے اور ادراک کرتی ہے حافظہ اس کو جمع کرتی رہتی ہے اور بوقت ضرورت وہم کو پیش کرتی ہے۔ قولہ فی البطن؛ تجویف اوسط کے بطن میں ہونے کی مصلحت یہ ہے کہ جس مشترک سے تو صورتوں کو اخذ کرتی ہے اور وہم سے معانی جزئیہ کو حاصل کرتی جائے۔

قولہ وسلطانہا؛ دماغ کے بطن اوسط میں قوت متصرفہ کا غلبہ اور تسلط ہے۔

قولہ من شاقھا؛ اور قوت متصرفہ کے وجود کی دلیل یہاں پر بیان کی جاتی ہے۔

قولہ ادا الحافظۃ؛ قوت خیالیہ میں تو صورتیں ہوتی ہیں اور قوت حافظہ میں معانی ہوتے ہیں۔

قولہ تفصیلہ؛ دوسرا کام اس قوت متصرفہ کا یہ ہے کہ یہ صورت خیالیہ اور معانی جو قوت

حافظہ میں ہوتے ہیں ان میں سے ایک کو دوسرے سے جدا کرتی ہے۔ لہذا جب بعض صورت کو

بعض دوسری صورتوں کے ساتھ، یا بعض معانی کو بعض معانی کے ساتھ، یا معانی کو صورتوں کے ساتھ ملاتی اور جدا کرتی ہے۔ تو یہ کوئی نہ کوئی قوت ضرور ہوگی۔ اسی قوت کا نام قوت متصرفہ ہے۔ تو ایک ہی بیان سے اس قوت کا وجود بھی ثابت ہو گیا اور اسی سے اس قوت کا فعل بھی معلوم ہو گیا۔
قولہ متخیلہ: کیونکہ وہ امور خیالیہ میں تصرف کرتی ہے۔

فان قيل كيف يستعملها الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا لها، اجيب بان القوى الباطنة كالمرآيا المتقابلة فينعكس الي كل منهما ما امرتسم في الاخرى والوهبية هي سلطان تلك القوى فلها تصرف في مدارس كاتها بل لها تسلط على مدارس كات العاقلة فتنازعها وتحكم عليها بخلاف احكامها

ترجمہ

پس اگر کہا جائے کہ ان کو وہم صور محسوسات میں کیونکہ استعمال کرے گا۔ اس وجہ سے کہ وہ ان کا مدرک نہیں ہے۔ تو جواب دیا جائے گا کہ قوی باطنی ان

آئینوں کی طرح ہیں جو ایک دوسرے کے مقابل رکھے ہوں۔ پس دونوں میں سے ہر ایک آئینہ میں وہ صورت مرتسم ہوتی ہے جو دوسرے میں مرتسم ہوتی ہے اور قوت وہم یہ ان قوتوں میں سب کی سردار ہے لہذا ان قوی کی مدرکات میں اس کو تصرف کرنے کی قدرت حاصل ہے۔ بلکہ قوت وہم کو قوت عاقلہ کی مدرکات پر تسلط اور غلبہ حاصل ہے پس یہ اس سے نزاع کرتی ہے اور اس کے احکام کے برخلاف حکم عائد کرتی ہے۔

تشریح

قولہ فان قيل: حاصل یہ ہے کہ کسی چیز کا استعمال اس وقت ممکن ہوتا ہے جبکہ وہ شے ادراک کی صلاحیت رکھتی ہو۔ حالانکہ وہم ان کی ادراک کی صلاحیت

ہی نہیں رکھتا۔ لہذا اس وقت کا استعمال صور محسوسہ میں کیسے ہو سکتا ہے۔

قولہ اجیب: اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جب خارج میں کسی جگہ جب آئینے ایک دوسرے کے آمنے سامنے دیوار پر لگے ہوئے ہوں تو کسی ایک آئینے کی طرف جب ہم رخ کر کے کھڑے ہوں گے تو سامنے کے آئینے میں آپ کو بے شمار آئینے اور آپ کی صورتیں یکے بعد دیگرے آئینے میں نظر آئیں گی۔ ایسے ہی ان قوی باطنہ کا حال ہے کہ یہ آمنے سامنے خارج میں رکھے ہوئے آئینوں کی طرح ایک دوسرے کا عکس قبول کرتے اور منعکس ہوتے رہتے ہیں

قولہ بخلاف احکامها: مثلاً ایک شخص میت سے خائف ہو۔ تو قوت عاقلہ یہ حکم کرتی ہے کہ

یہ تو مردہ ہے اور مردہ مجاد ہوتا ہے لہذا یہ تو مجاد ہے۔ جیسے پتھر۔ لہذا یہ کوئی ایسی چیز نہیں جس سے قوت کیا جائے، اس لئے اس سے خوفزدہ نہ ہونا چاہئے۔ اس کے برخلاف قوت واپمہ، قوت عاقلہ سے نزع کرتی ہے اور اس پر حکم کرتی ہے اور نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ شخص اسی میت سے خوفزدہ ہو جاتا ہے۔

اما القوة المحركة فتقسم الى باعثة وفاعلة اما الباعثة وتسمى شوقية فهي القوة التي اذا راى سميت في الخيال صورة مطلوبة او مهربوبة عنهما حملت اى تلك القوة الفاعلة على التحريك اى تحريك الاعضاء و الباعثة ان حملت الفاعلة على تحريك يطلب به الاشياء المتخيلة سواء كانت ضارة في نفس الامر او نافعة طلبا لحصول اللذة تستسحق قوة شهوانية لان حملها هذا تابع للشوق الى تحصيل الملائم المسمى شهوة، وان حملت الباعثة الفاعلة على تحريك يدفع به الشئ المتخيل سواء كان ضارا في نفس الامر او مفيدا طلبا للغلبة تسمى قوة غضبية لا يتناء هذا الحمل على الشوق الى دفع المنافر المسمى غضبا واما الفاعلة فهي التي تعد العضلات لقبضها وبسطها وتشنجها وارتخائها للتحريك

ترجمہ

بہر حال قوت محرکہ تو وہ منقسم ہوتی ہے باعثہ اور فاعلہ میں، اور باعثہ کا اردو مترادف فزوقیہ بھی ہے پس یہ وہ قوت ہے کہ خیال میں مطلوبہ صورت مرتسم ہوتی ہے یا مہروب عنہا ہے۔ یہ قوت آمادہ کرتی ہے۔ یعنی یہ قوت باعثہ قوت فاعلہ کو تحریک پر یعنی اعضاء کی تحریک پر، اور وہ یعنی باعثہ اگر ایسی تحریک پر آمادہ کرتی ہے جس سے اشیاء متخیلہ باطل ہو جائیں، برابر سے کہ نفس الامر میں وہ نقصان دینے والی ہو یا نفع، لذت کو حاصل کرنے کے لئے، تو اس قوت کا نام شہوانیہ رکھا جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس کا اس پر آمادہ کرنا شوق کے تابع ہے مناسب چیز کو حاصل کرنے کے لئے، جس کا نام شہوت رکھا جاتا ہے اور اگر قوت باعثہ فاعلہ کو ایسی تحریک پر آمادہ کرے جس سے شئ متخیل کو دفع کیا جائے۔ برابر ہے کہ وہ نفس الامر میں نقصان دینے والی ہو یا فائدہ، غلبہ حاصل کرنے کے لئے تو اس کا نام غضبیہ رکھا جاتا ہے اس لئے کہ یہ حمل شئ منافر کے دفع کرنے کے شوق پر منجما ہے جس کا نام غضب ہے اور بہر حال فاعلہ تو یہ وہ قوت ہے جو عضلات کو قبض، بسط، تشنج اور رخا کی وجہ سے تحریک کا ذریعہ بنتی ہے۔

تشریح

قوله اذا امرتسم: جب خیال میں کوئی ایسی چیز اور صورت چھپ جاتی ہے جو خیال کی مطلوب اور پسندیدہ ہے یا ایسی صورت مرسم ہوتی ہے کہ خیال سے بھاگتا ہے تو قوت شوقیہ اس چیز سے دور کرنے کے لئے اعضاء بدن کو حرکت کرنے اور نکلنے پر آمادہ کرتی ہے۔
قوله الحصول اللذنة: آمادہ کرنے والی قوت باعث ہے اور آمادہ کرنے کا سبب مناسب طبیعت کا حصول ہے۔

قوله طلبنا للغلبة: اس تحریک پر آمادہ کرنے کی بنیاد شوق پر ہوتی ہے تاکہ قابل نفرت چیز کو دفع کیا جائے جس کا نام غضب ہے۔
قوله اما الفاعلة: تحریک کا اصلی مباشر ہی قوت فاعلہ ہے۔

فصل
في الانسان

وهو مختص بالنفس الناطقة وهي كمال اول لجسم طبعي آلي من جهة ما يدرك الامور الكلية والجزئيات المجردة ويفعل الافعال الفكرية والحدسية فلها باعتبار ما يخصها من الآثار قوة عاقلة تدرك بها التصورات والتصدقات اي الامور التصويرية والتصدقات وتسمى تلك القوة العقل النظرية والقوة النظرية وقوة عاملة تحرك بدون الانسان الى الافعال الجزئية بالفكر والروية او بالحدس وبالتجربة على مقتضى اسرأ واعتقادات تخصها اي تلك الافعال وتسمى تلك القوة العقل العملي والقوة العملية،

فصل

انسان کے بیان میں

اور وہ نفس ناطقہ کے ساتھ خاص ہے۔ اور نفس ناطقہ جسم طبعی کا اول کمال ہے، آتی ہے اس وجہ سے کہ وہ امور کلیہ کا ادراک کرتا ہے اور جزئیات مجرہ کا بھی۔ اور فکری افعال انجام دیتا ہے۔

اور حدسیہ کو بھی، پس اس نفس ناطقہ کے لئے اس اعتبار سے کہ اس کے خاص آثار ہیں، ایک قوت عاقلہ ہے جس کی وجہ سے نفس ناطقہ تصورات و تصدیقات، یعنی امور تصور یہ اور تصدیقیہ کا ادراک کرتی ہے اور اس قوت کا نام عقلی نظری اور قوی نظری نام رکھا جاتا ہے، اور قوت عالمہ بغیر انسان کے افعال جزئیہ کی طرف فکر کے ذریعہ یا حدس یا تجربہ کی وجہ سے رائے اور اعتقادات کے مقتضی کے مطابق ایسی آراء و جوان افعال کے ساتھ خاص ہیں، اس قوت کا نام قوت علم اور قوی عملیہ رکھا جاتا ہے

تشریح

قوله فص في الانسان : سابقہ فصوں میں جمادات، نباتات، حیوانات، موالید ثلثہ کا بیان تھا۔ اور چونکہ انسان اشرف المخلوقات ہے اس اہمیت کی بنا پر انسان کو مستقل علاحدہ نسل میں بیان کرتے ہیں۔

علامہ شیرازی نے لکھا ہے کہ موالید سے مرکب شدہ مرکب تام کا مزاج جتنا معتدل کے قریب ہوگا، مبداء فیما من سے اسی قدر اشرف و اعلیٰ صورت نوعیہ کا فیضان ہوگا۔ اور اسی قدر زائد آثار اور احوال صادر ہوں گے۔ موالید ثلثہ میں سب سے زیادہ معتدل مزاج انسان کا ہوتا ہے۔ اسی لئے انسان کی صورت نوعیہ سے صورت حیوانیہ اور صورت نباتیہ کے افعال بھی صادر ہوتے ہیں۔ نیز افعال فکریہ، کلیات اور جزئیات کا ادراک کا صدور بھی اس کی صورت نوعیہ سے ہوتا ہے۔ البتہ صورت نوعیہ انسانہ کو نفس ناطقہ بھی کہا جاتا ہے۔

قوله مختص : دوسرے مرکبات نامہ نبات و حیوان میں یہ قوت یعنی نفس ناطقہ نہیں پائی جاتی۔ قوله الافعال الفکرية : اس سے وہ افعال مراد ہیں جو فکر کی جانب منسوب ہیں۔ اور فکر نام ہے امور معلوم کو ترتیب دینے کا تاکہ یہ ترتیب پھول تک پہنچادے یعنی امور نامعلومہ حاصل ہوں، اور افعال حدسیہ وہ افعال ہیں جو حدس کی طرف منسوب ہیں۔ اور حدس ایک ملک سے جو تجربہ حاصل ہو جانے کے بعد انسان، مبادیات سے بہت تیزی کے ساتھ مطالب مقصودہ تک منتقل ہو جایا کرتا ہے۔

قوله تدارك بها : یعنی نفس ناطقہ اس قوت عاقلہ کے ذریعہ امور تصور یہ اور تصدیقیہ خواہ نظری ہوں یا بدیہی ان سب کا ادراک کرتی ہے۔

قوله بدون الانسان : حرکت دینے سے مراد یہ ہے کہ قوت تحرکیہ اور آلات عملیہ افعال جزئیہ کے لئے استعمال کرتی ہے۔

قوله الافعال الجزئية : یعنی وہ افعال کسی ایک جزئی کے ساتھ خاص ہوں۔
قوله تخصها : اس عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں قوت عالمہ کا فعل بیان کیا گیا ہے کہ قوت

21
2

عالم بدن انسانی کو حرکت دیتی ہے ان افعال کو انجام دینے کے لئے جو افعال جزئی خاص ہیں۔ خود و فکر اور تجربہ کے نتیجہ میں یہ افعال جزئیہ رائے اور اعتقاد مخصوص کے تقاضے کے مطابق حرکت دیتی ہے اور اس قوت عالم کا ایک نام العقل العلی ہے اور اس کا دوسرا نام القوه العملیہ ہے۔

والنفس باعتبار القوة العاقلة لها مراتب اس بع السہرتبة الاولى ان تكون خالیه عن جميع المعقولات ای التي يكون تعقلها بالانطباع فان النفس لا تخلو عن العلم الحضوری بنفسها بل هی مستعدة لها وهی ای هذه السہرتبة العقل الهيولانی، والکثر اطلاقه علی النفس فی هذه المرتبة وکن الحال فی سائر المراتب، والمرتبة الثانية ان تحصل لها المعقولات البدیہیة بسبب احساس الجزئیات والتمسک لها بیدها من المشاركات والبیانات فان النفس اذا احست بجزئیات كثيرة وارتست صورها فی الأثرها الجسمانية ولاحظت نسبت بعضها الی بعض استعداد لان تفيض علیها من المبدأ صور کلیة واحکام فیما بیدها بالضم ویراة

ترجمہ

در قوت عاقلہ کے اعتبار سے نفس کے ۔۔ چار مراتب ہیں۔ مرتبہ اولی

یہ ہے کہ وہ تمام معقولات سے خالی ہو وہ معقولات جن کا تعقل انطباع کے ذریعہ

ہوتا ہے۔ اس لئے کہ نفس علم حضوری سے فی نفسہ خالی نہیں ہوتا بلکہ وہ اس کی استعداد رکھتا ہے اور

مرتبہ عقل ہیولانی کا ہوتا ہے اور زیادہ تر اس کا اطلاق اس مرتبہ میں نفس پر ہوتا ہے۔ یہی حال تمام

ہی مراتب میں ہے۔

اور دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ اس کو معقولات بدیہیہ حاصل ہوں، جزئیات کے احساس کے اعتبار سے

اور آگاہ ہونے کے اعتبار سے کہ ان کے درمیان مشارکت ہے یا باہمت ہے۔ اس لئے کہ

نفس جب کثیر جزئیات محسوس کر لیتا ہے اور ان کی صورتیں ان کے آلات جسمانیہ میں مرتسم ہو جاتی

ہیں اور وہم کی مدد سے ان میں سے بعض کی نسبت کا بعض دوسرے کے ساتھ لحاظ کرتی ہے تو استعداد

ہو جاتی ہے۔ کہ اس میں مبدیہ فیاض کی طرف سے صور کلیہ اور احکام کا جو ان کے مابین پاسے جاتے

ہیں، فیضان ہو۔

قولہ بالانطباع: چیزوں کی صورتوں کا ذہن میں نقش ہو جانا اور ان کا ذہن میں

موجود ہونا انطباع ہے۔

تشریح

قوله العقل الہیولانی : یعنی اس مرتبہ کا نام عقل ہولانی ہے
 قولہ واكثر اطلاقہ : یعنی عقل ہولانی کا نام زیادہ تر نفس ہے ۔
 قولہ وكذا الحال : بقیہ تینوں مراتب کا بھی یہی حال ہے کہ اکثر اطلاق نفس ہی پر کیا جاتا ہے ۔
 قولہ والتنبہ : یعنی اس مرتبہ میں نفس جزئیات کو بذریعہ حس معلوم کر لیتا ہے اور اس بات پر اسی
 احساس کے ذریعہ کلیات مشترکہ اور کلیات متمایز سے آگاہی حاصل ہو جاتی ہے ۔
 قولہ لاحظت : نفس میں جزئیات کے ایک دوسرے سے تعلق کو معلوم کرنے : مربوط کرنے
 کا کام توت و اہمہ یعنی وہم کی مدد سے انجام پاتا ہے
 قولہ لان تعینہ : فلاسفہ مبدر فیاض سے اپنے زعم باطل کی بنا پر عقل فعال مراد لیتے ہیں اور
 ان کی نظر خالق کائنات تک نہیں پہنچتی۔ جب کہ واقعہ یہ ہے کہ فیضان باری تعالیٰ کی طرف سے
 ہوا کرتا ہے ۔

وتستعد استعداد اقربا لان تنتقل من البدیہیات الی النظریات بالفکر
 او الحدس وہی العقل بالہلکة، قبل لما حصل لها من ملکة
 الانتقال الی النظریات و فیہ نظر، اذ لیس فی ہذہ المیزان الاستعداد
 الانتقال فالہر اد بالہلکة ہرنا اماما یقابل الحال ای کیفیۃ الہر اسخما
 لان استعداد الانتقال الی النظریات ہر اسخ فی ہذہ المرتبۃ او ما
 یقابل العدم کانہ قد حصل للنفس فیہا وجود الانتقال الیہا بناء علی
 قریبہ کہ اسمی العقل عقلا بالفعل مع کونہ بالقوة لان قوتہ قریبہ من
 الفعل جدا،

ترجمہ

اور مستعد ہوتا ہے استعداد قریب کے لحاظ سے، تاکہ وہ بدیہیات سے
 نظریات کی طرف منتقل ہو، فکر یا حدس کے ذریعہ، اور عقل بالہلکہ ہے
 اور کیا گیا ہے کہ جب کہ اس کو نظریات کی طرف انتقال کرنے کا ملکہ حاصل ہو جائے۔ اور اس میں نظر ہے
 اس لئے کہ اس مرتبہ میں نہیں ہے مگر انتقال کرنے کی استعداد۔ پس یہاں پر ملکہ سے مراد یا تو وہ ہے جو عقل
 کے مقابل ہے، یعنی کیفیت راسخہ۔ اس وجہ سے کہ نظریات کی طرف انتقال کی استعداد اس مرتبہ میں
 راسخ ہو جائے گی یا مراد وہ ہے جو عدم کے مقابل ہے۔ گویا نفس کے لئے اس مرتبہ میں ان کی طرف
 انتقال کا وجود حاصل ہوا۔ اس بنا پر کہ وہ اس کے قریب ہے جس طرح عقل بالفعل کا نام عقل

تشریح

بالفعل رکھا گیا ہے۔ باوجودیکہ وہ بالقوہ ہے۔ اس لئے کہ اس قوت فعل کے بہت ہی قریب ہے۔
 قولہ ہی الملکۃ بالفعل: حاصل بحث یہ ہے کہ نفس ناطقہ کا قوت عاقلہ کے
 اعتبار سے دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ اس کو معقولات بدیہیہ بالفعل حاصل ہوں۔
 اور بدیہیات سے نظریات کی جانب استعداد قریب ہو۔ اس کو عقل بالملکہ کہتے ہیں۔ صورت حال یہ
 ہے کہ نفس ناطقہ جب عقل ہیولانی سے منتقل ہوتا ہے۔ اور کثیر تعداد میں جزئیات کا ادراک کر لیتا ہے،
 تو جزئیات کی یہ بے شمار صورتیں آلات جسمانیہ یعنی حواس خمسہ باطنہ میں مرتسم ہو جاتی ہیں۔ نفس ان
 جزئیات میں بعض کی نسبت دوسرے بعض کی طرف جو پائی جاتی ہے اس نسبت کا لحاظ بھی کر لیتا ہے
 تو نفس کو اس بات کی آگاہی اور تنبیہ حاصل ہو جاتی ہے کہ ان میں ماہ الاشرک کون ہے اور ماہ
 الاتیاز کون ہے۔ اور ماہ الاشرک اور ماہ الاتیاز کلیات بدیہیہ ہیں اس طرح پر نفس کو کلیات
 بدیہیہ کا بالفعل ادراک حاصل ہو جاتا ہے۔ اور اس کی وجہ سے نفس میں بدیہیات سے نظریات
 کی طرف انتقال کرنے کی استعداد اور صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے

پھر کبھی یہ انتقال تدریجی طور پر ہوا کرتا ہے تو نظر و فکر میں ہوتا ہے۔ اور کبھی انتقال دفعہ ہو جاتا
 کرتا ہے۔ یہ ملکہ درحقیقت محارست اور تجربہ کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ اسی کو مصنف نے حدس یا تجربہ
 سے تعبیر کیا ہے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ مرتبہ ثانیہ میں معلومات تصور یہ اور معلومات بدیہیہ سے انتقال کی استعداد پیدا
 ہو جاتی ہے۔ تصورات و تصدیقات نامعلومہ جمہولہ کی جانب۔

قولہ قبیل: شارح اس جگہ شارح تریزبانی کا ایک اعتراض نقل کرتے ہیں۔
 قولہ اذلیس: اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ انتقال کا ملکہ بھی پیدا ہو جائے۔ اس لئے کہ کسی کام
 کی استعداد پیدا ہو جانا اور چیز ہے۔ اور اس کا ملکہ پیدا ہونا دوسری چیز ہے
 قولہ ہناء علی قوبہ: اور قرب شے کو عین شے کا حکم دیدیا جاتا ہے۔

قولہ فالمراد: شارح یہاں پر عقل بالملکہ کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں کہ جب نفس کی کیفیت راسخ
 ہو جائے اس طرح پر کہ پھر وہ کیفیت زائل نہ ہو۔ تو اس کیفیت راسخ کو ملکہ کہا جاتا ہے۔ اور اگر یہ کیفیت
 زوال پذیر ہو یعنی نفس میں حاصل ہو پھر زائل ہو جائے۔ اس کیفیت کا نام حالہ ہے۔ لہذا ملکہ حال
 کے مقابل ہے اور کیفیتہ راسخ پر بولا جاتا ہے۔

دوسرا اطلاق ملکہ کا یہ ہے کہ ملکہ عدم کے مقابل وجود پر بولا جاتا ہے۔ لہذا اگر عقل بالملکہ میں ملکہ
 سے مراد کیفیت راسخ ہے تو ملکہ کی نسبت استعداد انتقال الی الجہول کی طرف اس کا اطلاق حقیقی
 ہوگا۔ اس لئے کہ اس مرتبہ میں انتقال کی استعداد راسخ ہوتی ہے۔

اور اگر ملکہ سے مراد وجود سے تو اس کی نسبت انتقال الی الجہول کی طرف ہوگی اور اسکا اطلاق مجازاً ہوگا۔ اس لئے کہ جہول کی طرف انتقال اگرچہ بالفعل نہیں ہوتا۔ مگر چونکہ انتقال کی استعداد قریب ہوتی ہے۔ لہذا گویا بالفعل حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے کہ قریب شے کو کبھی کبھی عین شے کا حکم دیدیا جاتا ہے۔

والمرتبۃ الثالثۃ ان یحصل لہا المعقولات النظریۃ لکن لا تطل العہما بالفعل بل صارت مخزونة عندہا بحيث لتتخصرہا متی ساءت بلا حاجۃ الی کسب جدید وذلک انما یحصل اذا لاحظت النظریات الحاصلة منہ بعد اخری حتی تحصل لہا ملکہ تقوی بہا علی ذلک الاستحضار وہی العقل بالفعل وقال صاحب اعاکمات عندی انه لا اعتبار لہ کتہ الاستحضار فی العقل بالفعل بل القدرۃ علی الاستحضار کافیتہ فیہ فاذا حضرت المعقولات وذهلت عنہا فہی قادرۃ علی استحضارہا فہذہ المرتبۃ لولم تکن عقلا بالفعل لم ینحصر مراتب القوۃ النظریۃ فی الاربعۃ فلا بد من الاقتصار علی الاقترار علی الاستحضار

ترجمہ

اور تیسرا مرتبہ یہ ہے کہ اسکو معقولات نظریہ حاصل ہوں لیکن انہی بالفعل مطلع نہ ہوں، بلکہ وہ اس کے پاس مخزانے میں جمع رہیں۔ اس طور پر کہ جب تم چاہو تو بغیر کسب جدید کے حاضر کر لے یہ قوت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب کہ ان نظریات کو جو ذہن میں حاصل ہیں انکو یکے بعد دیگرے بار بار ملاحظہ کرتا رہے یہاں تک کہ اس کو ایسا ملکہ حاصل ہو جائے کہ اس کیفیت را محض کے ذریعہ ان نظریات کو حاضر کرنے پر قادر ہو۔ اور وہ عقل بالفعل ہے۔ اور صاحب اعاکمات نے کہتے ہیں کہ میرے نزدیک ایسے شواہد ہیں کہ عقل بالفعل میں ملکہ استحضار کا کوئی دخل نہیں ہے بلکہ قدرت علی الاستحضار اس میں کافی ہے۔ پس جب معقولات حاضر ہوں گے اور پھر اس سے زائل ہو جائیں گی، تو یہ ان کے حاضر کرنے پر قادر ہوتی ہے۔ پس یہ مرتبہ اگر عقل بالفعل نہ ہوتا تو قوت نظریہ کے مراتب چار ہی پر منحصر نہ ہوتے، لہذا قدرت علی الاستحضار کتہ استحضار کا کتہ نام ضروری ہے۔

تشریح

قولہ بلا حاجۃ: مثلاً کسی نے فن کتابت مکمل سیکھ لیا اور بالفعل وہ کتابت نہیں کرتا۔ جب چاہے وہ کتابت دوبارہ کرنے لگے گا۔ اس کو پھر سیکھنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔ یہ الگ بات ہے کہ مشق ترک کر دینے پر کچھ دشواری ہو سکتی ہے مگر قوانین سے واقفیت

کی بنا پر دشواری نہ پیش آئے گی۔

قولہ صاحب المحاکمات : صاحب محاکمات ملکہ استحضار کا: نکار کرتے ہیں۔

قولہ لا اعتبار : یعنی جیسا کہ اوپر لکھا ہے کہ جزئیات مخزونہ کے بار بار ملاحظہ کرنے سے ایک کیفیت راسخہ پیدا ہو جاتی ہے جس کے ذریعہ انسان استحضار جزئیات مخزونہ پر قادر ہو جاتا ہے اس کو ملکہ استحضار کہتے ہیں۔ صاحب محاکمات نے اس کا انکار کیا ہے۔

قولہ فلا بد : صاحب محاکمات کے بیان کا حاصل یہ ہے کہ قدرت علی الاستحضار کے اصل میں دو

مرتبے ہیں۔ علی الاستحضار کی کیفیت راسخہ یعنی ملکہ حاصل ہو جائے۔ اس کے لئے جزئیات معقولہ کو بار بار حاضر کرنا اور ان کو ملاحظہ کرنا ضروری ہے۔ اس کے بغیر کیفیت راسخہ پیدا نہ ہوگی۔ علی معقولات جزئیہ ذہن میں موجود اور مخزون ہوں مگر کیفیت راسخہ اور ملکہ حاصل نہ ہو اور خزانہ میں جمع ہونے کی وجہ سے قدرت علی الاستحضار حاصل ہو۔ اس کے لئے تکرار جزئیات مخزونہ کی ضرورت نہیں ہے۔ لہذا اس تیسرے مرتبے میں عقل بالفعل کے لئے ملکہ اور کیفیت راسخہ کا اعتبار نہ ہونا چاہئے۔ تاکہ دونوں صورتیں عقل بالفعل کے درجہ میں داخل ہو جائیں۔ اور انحصار مراتب علی الاربعہ درست ہو جائے۔ اور کیفیت راسخہ کی قید کا لحاظ کر لیا جائے گا تو عقل بالفعل میں مذکورہ بالا دو درجوں میں سے صرف درجہ اول داخل ہوگا۔ دوسرا درجہ اس سے خارج ہو جائے گا اور مراتب چار گزائد ہو جائیں گے۔

والمرتبة الرابعة ان تطالع معقولاتها المكتسبة وهي العقل المطلق
اعتبرها كترهيم بالقياس الى كل معقول بانفرادة ولا شبهة في وقوعها
في هذه النشأة وقد تعتبر بالقياس الى جميع المعقولات معا والظاهر
انها حينئذ انما تكون في دوائر القياس ومنهم من جوزها في هذه النشأة
لنفوس كاملة لا يشغلها شان عن شان فانهم مع كونهم في جلابيب من
ابدانهم قد انخرطوا في سلك المجردات التي تشهد معقولاتها دائما،
ترجيها :

اور چوتھا مرتبہ یہ ہے کہ نفس معقولات نظریہ کا مشاہدہ و ادراک کرے اور وہ عقل مطلق ہے اکثر حکما
نے اس کا اعتبار بمقابلہ ہر معقول کے کیا ہے انفرادی طور پر۔ اور اس قوت کے پائے جانے پر اس عمر میں
کوئی شبہ نہیں ہے۔ اور کبھی اس کا اعتبار تمام معقولات کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ اور ظاہر یہ ہے کہ تمام
معقولات کے حاصل ہونے تک وہ دار آخرت میں پہنچ جائے گا۔

اور علماء میں سے بعض نے اس کو دنیا میں جائز مانا ہے نفوس کاملہ کے لئے جن کو ایک حالت دوسری

حالت مشغول نہ کرے کیونکہ کالمین بدن کے اس پردے میں ہوتے ہوئے بھی داخل ہو گئے مجردات کے راستے میں جو کہ معقولات کا دائرہ مشاہدہ کرتی ہیں

شرح

قولہ فی داسا القراس : اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مرتبہ رابعہ میں حکما کا اختلاف

ہے۔ اس لئے کہ اس میں دو اعتبار ہیں۔ اول یہ کہ ہر ہر معقول نظری کا مطالعہ اور مشاہدہ علی سبیل الانفراد ہو۔ دوسرا اعتبار یہ ہے کہ مطالعہ اجتماعی طور پر پایا جائے۔ عام حکما کی رائے پہلے اعتبار کی ہے مگر بعض حکما ثانی کے قائل ہیں۔ اس دنیا میں اول کے پائے جانے میں تو کوئی شبہ نہیں۔ یعنی دنیا میں نفس ناطقہ کو یہ مرتبہ حاصل ہو جاتا ہے۔ اور ثانی اعتبار کے حصول فی الآخرة میں بھی کوئی شبہ نہیں۔ اس لئے کہ آخرت میں نفس ناطقہ بدن کی تدبیر اور اس کی دیکھ ریکھ سے فارغ ہوگی۔ اس وقت تمام معقولات نفس ناطقہ کو مستحضر رہیں گے۔ اور کوئی مشغلہ معقولات کے مشاہدہ سے رکاوٹ نہ بنے گا۔ البتہ دنیا میں دوسرے مذکورہ اعتبار کے پائے جانے میں اختلاف ہے۔ ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ چونکہ نفس اس عالم میں تدبیر بدن میں مشغول رہتا ہے۔ اس لئے بعض جزئیات سے اس کو ذہول ہو سکتا ہے۔ اس لئے تمام جزئیات کا استحضار دنیا میں تو محال ہے البتہ آخرت میں اس کا وقوع ہو جائے گا۔

اور بعض حکما راسی دنیا میں مرتبہ رابعہ کے حصول کو جائز قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اس دنیا میں بعض نفوس کا طرہ ایسی موجود ہیں کہ اس بدن کے لباس میں طبعاً رہتے ہوئے مجردات کی جماعت میں داخل ہو جائیں۔ اور ان حضرات کو ایک حالت دوسری حالت سے غافل نہیں کرتی۔ یہ لوگ اپنے تمام معقولات کا بیک وقت مشاہدہ کرتے ہیں۔ لہذا ان حضرات کالمین کو قدرت کی طرف سے یہ مرتبہ اس دنیا میں حاصل ہو جاتا ہے۔

واعلم ان العقل بالفعل متأخر في الحدوث عما سماه المصنف عقلا مطلقا لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكا و متقدما عليه في البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة وتبقى ملكا الاستحضار مستمر فيتوصل بها الى مشاهدة فنهم من نظر الى التأخر في الحدوث فجعله مرتبة رابعة ومنهم من نظر الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة وتسمى معقولاتها عقلا مستفادا ولا يخفى على من احاط بكتب الفن ان ما ذكره خلاف اصطلاح القوم فانهم لا يطلقون العقل المستفاد الا على النفس في المرتبة الرابعة او نفس تلك المرتبة،

ترتیب

اور جان لو کہ عقل بالفعل موخر سے حدوث میں، اس سے جس کو مصنف نے عقل مطلق نام رکھا ہے۔ کیونکہ شیء۔ ملک جب تک کثیر مراتب کے ساتھ حاصل نہ ہو جائے تو ملک نہیں ہوتا اور وہ اسپر مقدم ہے بقار میں اس لئے کہ مشاہدہ جلدی سے زائل ہو جاتا ہے۔ اور ملک استحضار برابر باقی رہ جاتا ہے۔ اس لئے اس کے ذریعہ اس کے مشاہدہ تک پہنچ جاتا ہے۔ پس حکما میں سے بعض وہ ہیں جنہوں نے تاخر فی الحدوث کی طرف نظر کی تو اس کو مرتبہ رابعہ کر دیا اور ان میں سے بعض وہ ہیں کہ تقدم فی البقاء کا اعتبار کیا تو اس کو تیسرا مرتبہ قرار دیا ہے۔

اور اس کی معقولات کا نام عقل مستفاد رکھا جاتا ہے۔ اور اس شخص پر حق نہیں جس نے فن حکمت کی کتابوں کا احاطہ کر لیتا ہے کہ مصنف نے جو ذکر فرمایا ہے وہ قوم کی اصطلاح کے خلاف ہے کیونکہ وہ لوگ عقل مستفاد کا اطلاق نہیں کرتے مگر نفس پر اس مرتبہ رابعہ میں یا بنفسہ یہ مرتبہ، قولہ واعلم: چونکہ عقل مطلق اور عقل بالفعل کی ترتیب میں اختلاف پایا گیا ہے اس لئے اس کی وضاحت کرتے ہیں۔

تشریح

قولہ لا یصیر ملکاً: جزئیات معقولہ کو جب بار بار ذہن میں حاضر کیا جاتا ہے تو مدبرک میں کیفیت راسخہ پیدا ہوتی ہے۔ اسی کیفیت راسخہ کو ملک کہا جاتا ہے۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ عقل مطلق حدوث میں موخر ہے۔ اور عقل بالفعل حدوث میں مقدم ہے۔

قولہ مستمرۃ: کیونکہ معلومات کے بعد کو بار بار حاضر کیا جاتا ہے۔

قولہ فیوصل: گو یا ملک استحضار جزئیات معقولہ کو حاضر و مشاہدہ کرنے کے لئے معین و مددگار ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے عقل مطلق کے بارہ میں حکما کے دونوں قول منقول ہیں موخر ہونے کا اور مقدم ہونے کا۔ پس بعض نے جنہوں نے حدوث و وجود میں موخر ہونے کی طرف نظر کیا انہوں نے عقل مطلق کو چوتھے درجے میں قرار دیا۔ اور جنہوں نے تقدم فی البقاء کی طرف نظر کیا انہوں نے اس کو تیسرے درجہ میں شمار کیا ہے۔ مصنف کا مذہب آخر الذکر ہی ہے۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ عقل بالفعل اور عقل مطلق کی ترتیب کے بارے میں حکما میں اختلاف ہوا ہے۔ بعض کے نزدیک عقل بالفعل مقدم ہے اور عقل مطلق موخر ہے۔ اسی کو مصنف نے بھی اختیار کیا ہے۔ اور بعض کا یہ قول ہے کہ اس کے برعکس ہے۔ اس کے بارے شارح نے فرمایا کہ یہ اختلاف بلا وجہ ہے۔ اس لئے کہ اس مقام پر دو باتیں خاص ہیں۔ حدوث اور بقار، باعتبار حدوث کے عقل مطلق مقدم ہے اور عقل بالفعل موخر ہے۔ کیونکہ عقل بالفعل میں استحضار کا ملک موجود ہوتا ہے۔ اور ملک کیفیت راسخہ کا نام ہے۔ اس لئے نفس ناطقہ جب تک

معقولات جزئیہ کو بار بار مشاہدہ میں نہیں لائے گا، استحضار کاملہ حاصل نہ ہوگا تو مشاہدہ جو عقل مطلق ہے عقل بالفعل کے لئے بدرجہ علت کے ہوا۔ اس لئے مقدم ہے۔ اور بقا کے اعتبار سے عقل بالفعل مقدم ہے۔ اور عقل مطلق موخر ہے۔ اس لئے کہ مشاہدہ جلدی سے زائل ہو جاتا ہے اور ملکہ۔۔۔ استحضار استمرار کے طور پر ستر باقی رہتا ہے۔ اور مشاہدہ کے لئے ملکہ استحضار واسطہ کے درجہ میں ہے۔ اور واسطہ اپنے ذو واسطہ سے مقدم ہوا کرتا ہے اس لئے بقا میں عقل بالفعل کا درجہ مقدم ہے۔

اور بعض حکماء نے حدوث کا لحاظ کرتے ہوئے عقل مطلق کو مقدم قرار دیکر اس کو تیسرے مرتبہ میں قرار دیا ہے اور عقل بالفعل کو درجہ رابعہ میں۔ اور بعض نے بقا کا لحاظ کر کے عقل بالفعل کو مقدم گردانا ہے اور عقل مطلق کو موخر۔ مصنف نے اسی کا لحاظ کر کے عقل بالفعل تیسرے مرتبہ میں اور عقل مطلق کو چوتھے درجے میں قرار دیا ہے۔

اس پر بعض لوگوں نے اعتراض کیا ہے کہ جو لوگ عقل مطلق تمام اعتبار سے مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس مرتبہ کا وقوع صرف آخرت میں ہوگا تو ان کے قول کی روشنی میں عقل بالفعل کا درجہ حاصل نہ ہوگا کیونکہ یوم آخرت میں عقل مطلق کا مرتبہ استمرار کے ساتھ ہے۔ اس لئے عقل بالفعل کو واسطہ بنانے کی ضرورت ہی باقی نہ رہے گی۔

قولہ ولا یخفی: اس کو عقل مستفاد نام رکھنے پر شارح کو اختلاف ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے مرتبہ رابعہ میں معقولات کو عقل مستفاد کہا ہے۔ تو اسپر شارح نے کہا کہ حکماء کے نزدیک مرتبہ رابعہ میں صرف نفس پر اور مرتبہ رابعہ پر اطلاق ہوتا ہے۔ معقولات پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اس لئے مصنف کا قول اصطلاح حکماء کے خلاف ہے۔

ثم العقل بالملکة ان كان في الغاية بان كان حصول من كل نظري له بالحدس من غير حاجة الى فكريسي قوّة قدسية واعلم ان القوّة العاقلة ايراد بها النفس الناطقة فانها كما تطلق على مبدأ التعقل للنفس تطلق على نفسها ايضا مجردة عن المادة لانها لو كانت مادية لكانت ذات وضع فاما ان لا تنقسم او تنقسم لاسبيل الى الاول لان كل مال وضع من الجواهر فهو منقسم على ما مر في نفى الجزاء ولا سبيل الى الثاني لان معقولاتها ان كانت بسيطة يلزم انقسامها ان اراو بالبسيط ما لا جزء له اصلا لا بالفعل ولا بالقوّة فلا يلائم قولهم كل مركب انما

یتربک من البسائط وان اراد به ما لا جزء له بالفعل فاللانزم وهو
الانقسام بالقوة غير منافع للبساطة لان الحال في احد جزئيهما
غير الحال في الجزء الآخر، هذا انما يتم اذا كان المحلول سر ياتي
هو فيما نحن بصدد منه ممنوع

ترجمہ

پھر عقل بالملکک ہے اگر یہ غایت کو پہنچی ہوئی ہو یاں طور کہ ہم اس کو تجربہ اور حدس سے
بغیر فکر کی احتیاج کے حاصل ہو اور اس کا نام قوت حدسیہ ہے۔ اور جان لو کہ قوت
عاقلم مصنف نے اس سے نفس ناطقہ مراد لیا ہے کیونکہ قوت عاقلم جس طرح نفس کے مبدئ تعقل پر بولی جاتی
ہے اس طرح اس کے نفس پر بھی بولی جاتی ہے۔ مادہ سے مجرد ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر وہ مادی ہوگی تو ذات وضع
بھی ہوگی، پھر وہ منقسم ہوگی یا ہوگی۔ اول صورت باطل ہے۔ کیونکہ جو اہر میں ہے جو چیز ذات وضع ہوگی وہ قابل
تقسیم ہوگی۔ جیسا کہ جزر لائجزی کی نفی کے بیان میں گذر چکا ہے۔

اور دوسری صورت باطل ہے اس لئے کہ قوت عاقلم کے مقولات اگر بسیط ہوں تو ان کا انقسام لازم
آئے گا۔ اور مصنف نے بسیط سے مراد لیا ہے کہ جس کے لئے کوئی جزر ہی نہ ہو بالفعل نہ بالقوہ۔ تو مصنف
کا یہ فرمانا ان کے قول "کل مرکب انما یترکب من البسائط" کے مناسب نہ ہو گا۔ اور اگر اس سے مراد وہ
بسیط ہے جس کے لئے بالفعل جزر نہ ہو تو لازم انقسام بالقوہ ہے جو اس کے بسیط ہونے کے منافی نہیں ہے۔
اس لئے کہ قوت عاقلم کے دو جزوں میں سے کسی ایک جز میں حلول کرنے والا غیر ہے اس حلول کرنے والے
کے جو جزر آخر میں حلول کرنے والا ہے۔ یہ دلیل اس وقت تام ہوگی جبکہ حلول سر یاتی ہو اور ہم جس کے
در پے بیان ہیں اس کے لحاظ سے تسلیم نہیں ہے۔

تشریح

قولہ بالحدس: مطلوب تک رسائی دفعہ ہو جائے۔ تدریجی طور پر یا نظر و فکر کا محتاج نہ
قولہ الحی فکر: مبادیات سے مطالب کی جانب انتقال تدریجی ہو اس کو فکر کہتے ہیں۔
قولہ قوۃ قدسیہ: یعنی نفس ناطقہ عقل بالملکک کے درجہ میں پہنچ کر اگر انتہاء درجہ قوی ہو یعنی اس کی قوت
عاقلم اس درجہ قوی ہو کہ نظری کو حاصل کرنے کے لئے نظر و فکر کی محتاج نہ ہو بلکہ تمام نظریات اس کو حدس
اور مہارت کے ذریعہ ہو جاتا ہو اور مبادیات سے مطالب کی جانب ذہن کا انتقال دفعہ ہو جاتا ہو اس
قوت کا نام قوت قدسیہ ہے۔

قولہ اعلم: یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ قوۃ عاقلم کا اطلاق نفس کے مبدئ
تعقل پر ہوتا ہے۔ لہذا قوت عاقلم سے نفس ناطقہ کیونکہ مراد ہو سکتی ہے تو شارح نے جواب دیا کہ قوت
عاقلم نفس کے مبدئ تعقل پر جس طرح بولی جاتی ہے۔ نفس ناطقہ پر بھی اس کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ گویا

قوت عاقلہ ہو لکن کبھی نفس کا مبدع تعقل مراد لیا جاتا ہے اور کبھی نفس ناطقہ۔
اس اجمال کی وضاحت یہ ہے کہ قوت عاقلہ کے متبادر معنی وہ قوت ہے جس کے ذریعہ نفس کلیات
کا ادماک کرتا ہے جیسے ذہن کہتے ہیں۔ اگر قوت عاقلہ سے یہی معنی مراد ہوں گے تو ایک اعتراض یہ وارد
ہو گا کہ پیچھے اور دوسرے حکم میں تکرار لازم آئے گا۔ دوسرے یہ کہ کتاب میں نفس کا مجرد ہونا بیان نہیں
کیا گیا ہے حالانکہ نفس ناطقہ کا مجرد معن المادة ہونا بڑا اہم مسئلہ ہے۔ اول اعتراض کی بنیاد یہ ہے کہ
جب قوت عاقلہ سے ذہن مراد ہو گا تو پہلا حکم ذہن کا مادہ سے خالی ہونا ہے اور ثانی حکم نفس کا تعقل
آلہ جسمانیہ کے ذریعہ نہ ہونا ہے۔ اگر مان لیا جائے کہ انجام کار ایک ہی ہیں دونوں۔ تو تکرار لازم آئے گا
اس لئے ان دونوں اعتراضوں سے بچنے کے لئے تمبیہ فرماتے ہیں کہ ماتن نے قوت عاقلہ سے نفس ناطقہ
مراد لیا ہے کیونکہ جس طرح آلہ تعقل پر قوت عاقلہ کا اطلاق ہوتا ہے اسی طرح نفس ناطقہ پر بھی ہوتا ہے
گویا قوت عاقلہ مشترک ہے۔ آلہ اور نفس ناطقہ دونوں میں بولی جاتی ہے۔
قولہ لا یلا شحہ اور بسیط میں بالفعل جزیر نہیں ہوتے مگر بالقوہ اجزاء ہوں یا نہ ہوں تو دونوں برابر
ہیں تو بالقوہ اجزاء کا ہونا بسیط میں محال ہے ہی نہیں بلکہ ممکن ہے۔
قولہ مسنوعہ کیونکہ ممکن ہے کہ حلول اس میں طریاتی ہو جیسے نقطہ کا حلول خط میں ہوا کرتا ہے۔

وان كانت مركبة وكل مركب انما يتركب من البسائط ضرورية امتناع
تركب الشيء من اجزاء غير متناهية فيلزم انقسام تلك البسائط
هذا خلف ونقول ايضا ان التعقل اى تعقل النفس المجردة ليس بالآلة
الجسمانية والاعراض لها الكلال لصنع البدن كما يعرض لبيادى
الاحساسات والحركات وليس كذلك لان البدن بعد الاربعين
ياخذ في النقصان مع ان القوة العاقلة اى ما به يتعقل النفس هناك
تشرع في الكمال واما الخرافة الطارئة في اواخر سن الشيخوخة
فليس لصنع القوة العاقلة بل لاستغراق النفس في تدبير البدن
المشرف تركيبه الى الامحلال وذلك الاستغراق يعوق النفس عن
تعلقاتها

ترجمہ
اس کے معقولات اگر مرکب ہوں گے۔ اور ہر مرکب بسائط سے مرکب ہوتا ہے
اس لئے کہ یہ بدیہی ہے کہ شے کا ترکب اجزاء غیر متناہیہ سے ممکن ہے۔ پس ان
بسائط کا منقسم ہونا لازم آتا ہے اور یہ خلاف واقعہ ہے۔ اور نیز ہم کہتے ہیں کہ تعقل یعنی نفس مجردہ کا تعقل

آلات جسمانیہ کی مدد سے نہیں ہوتا۔ اور نہ اس کے کسی عارض کے سبب سے ہوتا ہے اس لئے کہ بدن ضعیف سے جیسا کہ ضعف احساسات اور حرکات کے مبادی کو عارض ہوتا ہے حالانکہ قوت عاقلہ میں یہ بات نہیں ہے۔ اس لئے کہ بدن مہالیس برس کے بعد کمزور ہونا شروع ہو جاتا ہے باوجودیکہ قوت عاقلہ یعنی جس قوت کے ذریعہ نفس تعقل کرتا ہے، وہاں کمال میں شروع ہوتی ہے۔ بہر حال خریطہ جو طاری ہو جاتا ہے شیخوخت کے آخری سالوں میں تو وہ قوت عاقلہ کی کمزوری سے نہیں طاری ہوتا۔ بلکہ اس وجہ سے کہ نفس اس بدن کی تدبیر اور دیکھ بھال میں مصروف ہو جاتا ہے جو بدن کے قریب ہوتا ہے۔ کہ اس کے اجزاء بدن کی ترکیب محل ہو جائے اور قوت عاقلہ کا یہ استغراق مذکورہ نفس ناطقہ کو روک دیتا ہے اس کے تعلق سے۔

تشریح

قوله من البسائط : اور بسائط سے اس جگہ یہ مراد ہے کہ جزر اصلا نہ ہوں، نہ بالفعل اور نہ بالقوہ۔

قوله من البسائط : یعنی اگر شے مرکب من البسائط میں بسیط سے مراد مالا جزر لا اصلا نہ ہیں گے۔ تو بسیط کے لئے اجزاء لازم آئیں گے اور پھر اجزاء کے اجزاء اور اسی طرح سلسلہ اجزاء سے اجزاء کا لالی نہایہ جائیگا اجزاء کا غیر متناہی ہونا پھر ان سے بسیط کا مرکب ہونا اور بسیط سے کل جسم کا مرکب لازم آئے گا اور اجزاء غیر متناہیہ سے شے کی ترکیب باطل ہے۔

قوله منتزوم : اور بسائط کے انقسام سے محل کا انقسام لازم آئے گا کیونکہ جب حال منقسم ہوتا ہے تو اس کا محل بھی منقسم ہوتا ہے۔

قوله هناك : طبی اور جسمانی انحطاط کے ساتھ قوت عاقلہ میں کمال شروع ہوتا ہے۔ اور عمر جیسے بڑھتی ہے اس قوت میں کمال بڑھتا رہتا ہے۔

وقد يقال يجوز ان تضعف القوة العاقلة لضعف البدن وكان ما يرى من ازدياد التعقل بسبب اجتماع علوم كثيرة عند النفس وبسبب التمرن والاعتیاد فان المد منین علی فعل من المشائخ یقدرون علی ما لا یقدر علی مثلہ الشبان الا قویاء و فی أخروسن الشیخوخة یستولی الضعف علی البدن وكذلك علی القوة العاقلة بحيث لا یبقی للتمرن والاعتیاد فریعتہ بہ فیعی من الخرافة وأیضا يجوز ان یکون المزاج الحاصل فی زمان الکھولۃ اوفق للقوة العاقلة من سائر الامزجة وبذلك تقوی القوة العاقلة

ترجمہ

اور بعض نے کہا ہے کہ جائز ہے کہ قوت عاقلہ ضعیف ہو جائے بدن کے کمزور ہونے کی وجہ سے۔ اور گویا وہ جو تعقل کی زیادتی معلوم ہوتی ہے تو وہ علوم کثیرہ کے جمع ہو جانے کی وجہ سے ہوتی ہے نفس کے نزدیک۔ نیز مشق اور تمرین اور عادات پڑنے کی وجہ سے اضافہ معلوم ہوتا ہے کیونکہ وہ لوگ مشائخ میں سے جو عادی ہو جاتے ہیں وہ اس کام کے کرنے کے اوپر قادر ہوتے ہیں جو جوان طاقت ور لوگ نہیں کر پاتے اور سن شیخوخت کے آخر میں بدن پر پورے طور پر ضعف طاری اور قابو پا جاتا ہے۔ اور ایسے ہی قوت عاقلہ پر بھی ضعف طاری ہوتا ہے۔ اس طور پر کہ تمرین و مشق و عادات کا بھی اثر معتد بہ باقی رہ جاتا ہے تو پھر غزافہ یعنی فطوری عقل غارض ہو جاتا ہے۔ اور نیز جائز ہے کہ وہ مزاج جو زمانہ کہولت میں حاصل ہوتا ہے وہ قوت عاقلہ کے ذریعہ زیادہ موافق ہوتا ہے تمام مزاجوں کے مقابلے میں اور اس وجہ سے قوت عاقلہ قوی ہو جاتی ہے۔

تشریح

قولہ وایضایجوسن: اس عبارت کا عطف قدیقال پر ہے۔ قوت عاقلہ کا عمل ضعف بدن کی وجہ سے کمزور ہو جاتا ہے۔ ضعف آلہ کی وجہ سے قوت عاقلہ کا ضعیف ہونا

بیان کیا گیا ہے۔ اس پر اس عبارت کا عطف کیا گیا ہے۔

قولہ من مان الکھولت: تیس برس کی عمر کے بعد کا زمانہ زمانہ کہولت کہلاتا ہے۔

پہر حال مصنف کے اس قول کا کہ قوت عاقلہ چالیس سال کے بعد بڑھتی ہے حاصل یہ ہے کہ تعقل کی زیادتی کے اسباب قوت عاقلہ پر زیادتی کے علاوہ علوم کثیرہ کا اجتماع اور عادت ہے، تو ممکن ہے کہ چالیس کی عمر کے بعد قوت عاقلہ میں ضعف آجاتا ہو مگر علوم کثیرہ کے اجتماع اور تجربہ اور عادت کی وجہ سے تعقل میں کمی نہیں آتی بلکہ اضافہ ہو جاتا ہو۔ اس وجہ سے کہ بوڑھے آدمی جو کہ کسی کام کو عادت کرتے رہے ہوں وہ اس فن کو بخوبی انجام دے لیں گے۔ اور جوان طاقتور اگر اس فن کا عادی نہ ہو تو محض طاقت کی وجہ سے اس کام کو انجام دے نہیں سکتا۔ جیسا کہ اکثر اس کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے۔

اسی قول مصنف پر ایک یہ اعتراض ہے کہ ممکن ہے کہ ضعف بدن کی وجہ سے قوت عاقلہ میں ضعف پیدا ہو جاتا ہے۔ مگر زمانہ کہولت میں اس کا ظہور اس وجہ سے نہیں ہونا تاکہ اس وقت تعقل اور ادراک کے زیادہ مناسب ہو جاتا ہے۔ حرارت زیادہ ہوتی ہے ہذا برودت و رطوبت زائد ہوگی کیونکہ ان کی زیادتی و کمی سے مزاج کے اعتدال میں فرق آجاتا ہے۔ لہذا تعقل اور ادراک زائد پایا جاتا ہے۔ اور ضعف ظاہر نہیں ہوتا۔ اور شیخوخت کے زمانے میں مزاج میں اعتدال نہیں رہتا۔ اور تعقل سے مناسبت کم ہو جاتی اس لئے کمزوری ظاہر ہو جاتی ہے

ونقول ایضاً ان النفوس الناطقة حادثة . . . مع حدوث الابدان كما ذهب اليه ارسطو خلافاً لافلاطون فانه قائل بقدمها لانها لو كانت موجودة قبل البدن وهي مختلفة متعددة فالاختلاف بينها اما ان يكون بالماهية ولوانها معها او بعوارضها المفارقة لاجازان يكون بالماهية ولوانها معها لانها مشتركة استدلوا على اشتراكها في الماهية بشمول حد واحد لها وفيه نظر لانا لاننا نسلم ان ما عرفوا النفس به حد لها وان سلم فلم يكن حد المقدس المشترك بين النفوس ومتخالفه بالحقيقة ومسا به الاشتراك غير ما به الامتياز

ترجمہ

اردو نیز ہم کہتے ہیں کہ نفوس ناطقہ بدنوں کے حدوث کے ساتھ ساتھ خود بھی حادث ہیں۔ جیسا کہ اس کی طرف ارسطو کے ہیں۔ اور اس میں افلاطون کا اختلاف ہے اس لئے کہ وہ اس کے قدیم ہونے کا قائل ہے۔ اس لئے کہ نفس ناطقہ اگر قدیم ہو اور موجود ہو بدن کے وجود سے پہلے، حالانکہ نفوس ناطقہ متعدد اور مختلف بھی ہیں تو ان کے مابین اختلاف یا تو ان کی ماہیت کی وجہ سے ہو گا یا ان کے لوازم کی وجہ سے یا ان کے عوارض مفارق کی وجہ سے لوازم اور ماہیت کے سبب سے اختلاف کا ہونا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ دونوں چیزیں تمام نفوس ناطقہ میں مشترک ہیں۔ حکماء نے ماہیت میں اشتراک پر استدلال کیا ہے کہ ان کی حد ایک ہی ہے۔ اور اس میں اطران ہے۔ اس لئے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ حکماء نے جو نفس کی تعریف کی ہے وہ درحقیقت اس کی تعریف ہے اور اگر مان بھی لیں تو ایسا کیوں نہ ہو کہ یہ تعریف حد مشترک کی ہو جو نفوس ناطقہ کے درمیان پائی جاتی ہے۔ حالانکہ حد مشترک حقیقی سے مختلف ہے۔ اور ماہیہ الاشتراک ماہیہ امتیاز کے غیر ہوتی ہے۔

تشریح

قولہ ونقول ایضاً: یہاں سے مصنف تیسرا حکم بیان کرتے ہیں یعنی یہ کہ نفس ناطقہ کا بدن کے ساتھ حدوث ہے۔ اس بارے میں حکماء کے درمیان اختلاف ہوا ہے۔ اس بارے میں تین مشہور مذاہب ہیں۔ ۱۔ بعض نفوس کا مہ قدیم ہیں۔ اور بعض نفوس ناطقہ حادث ہیں۔ افلاطون اور اس کے ماننے والے کا مذہب یہ ہے کہ نفس ناطقہ قدیم بالزمان ہے۔ اور ارسطو اور اس کے تبعین اس بات کے قائل ہیں کہ نفس ناطقہ بدن کے ساتھ مختلف حادث ہے۔ یہ مذہب حکمیین کے مذہب سے قریب ہے۔ اور حکمیین کا مذہب یہ ہے کہ حق تعالیٰ فاعل مختار ہے اور فاعل مختار فعل حادث اور سبوتی بالعدم ہوتا ہے اس لئے نفس ناطقہ قدیم نہیں ہو سکتے بلکہ حادث

ہیں مصنف نے یہ کتاب مشاہین کے مذہب پر تصنیف کیا ہے۔ اس لئے یہاں پر انہیں کے مذہب کے موافق دلیل پیش کیا ہے۔

قولہ بقدمہا: مگر حادث بالذات قدیم بالغیر ماننا ہے۔

قولہ فالاختلاف: یعنی نفوس ناطقہ کا متعدد ہونا اور ایک دوسرے سے ممتاز ہونا۔

قولہ لاجائز: حاصل کلام یہ ہے کہ مصنف نے نفوس ناطقہ کے حادث بالابدان ہونے کی دلیل بیان کیا ہے کہ اگر نفوس ناطقہ قدیم ہوں گے تو چونکہ بدن سارے حادث ہیں اس لئے نفوس ابدان سے پہلے موجود ہوں گے۔

نیز واقعہ یہ ہے کہ نفوس کثیر ہیں۔ اس لئے کہ اگر نفس ناطقہ تمام ابدان کی ایک ہو گی تو لازم آئے گا کہ زید عمر وغیرہ کی نفوس ایک ہو اور یہ باطل ہے پس بدن کے وجود اور حدوث سے پہلے کثیر بھی ہوں گے اور مختلف بھی ہوں گے۔ تو ان نفوس کا تعدد بدن سے پہلے ماہیت کی وجہ سے ہو گا یا لازم ماہیت کی وجہ سے ہو گا یا ان عوارض کی وجہ سے ہو گا جو بدن سے جدا ہیں۔ اور خارج سے آئے ہوئے ہیں یہ نفوس متعدد اور مختلف ہوں گے۔ ماہیت کی وجہ سے نفوس میں تعدد اور اختلاف کا ہونا، نیز لازم ماہیت کی وجہ سے اس کا اختلاف باطل ہے۔ کیونکہ نفوس ناطقہ کی ماہیت اور لازم مشترک ہے اور جو چیز اشتراک کا ذریعہ ہو وہ امتیاز اور جداگی کا ذریعہ نہیں بن سکتی۔ اس لئے بات صاف ہے کہ نفوس ناطقہ کا تعدد اور اختلاف نہ ماہیت کی وجہ سے ہو سکتا ہے۔ اور نہ لازم ماہیت کی بنا پر ہو سکتا ہے۔

اب رہا یہ احتمال کہ نفوس میں تعدد اور اختلاف عوارض مفارق کی وجہ سے ہو ا ہو تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ عوارض مفارقتہ کے لائق ہونے لئے مادے کی ضرورت ہے جو ان عوارض مفارقتہ کو قبول کرے اس لئے کہ اگر ماہیت لذاتہ ان عوارض کی مستحق ہو تو عوارض عوارض نہ رہیں گے بلکہ لوازم ماہیت بن جائیں گے اور یہ خلاف مفروض ہے اس لئے باطل ہے۔ اور عوارض کو قبول کرنے کے لئے مادہ بدن ہے۔ پس مادہ کے وجود سے پہلے نفوس کا وجود نہیں ہو سکتا ہے۔

قولہ دعی مختلفہ: نفس ناطقہ متعدد ہے۔ اور اگر ایک ہی ہو گا تو لازم آئے گا کہ زید عمر وغیرہ کا نفس ایک ہی ہو اور یہ بداہتہ محال ہے۔ اور نیز چونکہ انسان کے ہر ہر فرد کے صفات ایک دوسرے کے متضاد ہیں۔ اگر ان افراد کے لئے نفس ناطقہ ایک ہی ہوتا تو اجتماع یقیناً لازم آتا۔ اس وجہ سے باطل ہے۔

قولہ لانہا: اس ضمیر کا مرجع ماہیت اور لوازم ماہیت ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ صرف نفوس ناطقہ اس کا مرجع ہو۔ دونوں کا مال ایک ہی ہے۔

قولا وفيه نظر: حاصل اعتراض یہ ہے کہ اول تو ہم اس تعریف کو تسلیم نہیں کرتے کہ یہ نفس ناطقہ کی تعریف ہے۔ اور اگر مان بھی لیں تو اس احتمال کی گنجائش ہے کہ یہ نفس ناطقہ کی اس حد تک تعریف ہے جو تمام نفوس ناطقہ کے درمیان مشترک ہو تو قدر تعریف مشترک کی تعریف کر دی گئی ہے مگر نفس ناطقہ حقیقی کی تعریف نہیں ہے۔ کیونکہ ہر نفس ناطقہ کی ماہیت اور حقیقت ایک دوسرے کے مخالف ہے۔

قولا وما ہے: اور جو چیز نفوس ناطقہ میں اشتراک ذریعہ اور واسطہ ہونا بہ الامتیاز کا غیر ہوتا ہے۔ اور ما بہ الامتیاز وہ چیز ہے جو اشیاء میں تقسیم کا ذریعہ ہے۔ اس مقام پر نفوس ناطقہ میں جو چیز سب میں مشترک ہے وہ ماہیت ہے گویا ماہیت سب کی ایک ہے اور عوارض و لوازم جو ہر نفس ناطقہ الگ ہے۔ ہذا لوازم یا عوارض کے اختلاف سے ماہیت مختلف ہو جائے گی۔

ولاحاظ ان یكون بالعوارض المفارقة لان العوارض المفارقة لها تلحق الشيء بسبب القوابل ای العوارض المفارقة للشيء لا تفيض من الابدان والفيضات عليها الا يقابل ذلك الشيء واختلاف استعداداته، لان الماهية لا تستحق العوارض لذاتها والابكان العوارض لانها ما واقابل للنفس وعوارضها انما هو البدن فممتلي لم تكن الابدان موجودة لم تكن النفوس موجودة على التعدد والاختلاف فتكون حادثة مع الابدان ضرورية، هذه الحجية مبنية على بطلان التماسيح اذ على تقلير صحتها يجوز اختلافها قبل الابدان المتعلقة بها بالعوارض المفارقة المحاصلة لها بايدان اخر سابقا لالنهاياتها

ترجمہ

اور یہ بھی جائز نہیں ہے کہ اختلاف نفوس ناطقہ کے عوارض مفارق کی وجہ سے واقع ہوا ہو۔ کیونکہ عوارض مفارقة شیء کو قوابل کی وجہ سے عارض ہوا کرتے

ہیں۔ یعنی شے کے وہ عوارض جو شے سے جدا ہوں۔ مبدئاً عارض کی جانب سے اس پر فیضان نہیں کرتے لیکن اس شے کے قابل کی وجہ سے اور اس شے کے استعداد کے اختلاف کی وجہ سے اس لئے کہ شے کی ماہیت بذاتہ عوارض کی مستحق نہیں ہوتی، ورنہ تو وہ عارض لازم ہو جائیگا۔ حالانکہ نفس کے لئے قابل اور نفس کے عوارض وہ صرف بدن ہی ہے۔ پس جب تک ابدان وجود میں نہ آجائیں گے، تب تک نفس ناطقہ بھی موجود نہ ہوں گے تعداد اور اختلاف کے باوجود۔ پس

نفوس ناطقہ حادث ہیں ابدان کے ساتھ ساتھ بدائے اولیٰ دلیل درحقیقت تناسخ کے بطلان پر مبنی ہے۔ اور بنا کی وجہ یہ ہے کہ تناسخ کے درست ہونے کی صورت میں لازم آئے گا کہ نفوس ناطقہ میں ابدان کے وجود سے پہلے باہم اختلاف موجود تھا وہ ابدان جن کے ساتھ وہ عوارض مفاہیم متعلق ہیں جو ان کو دوسرے ان ابدان کی معرفت حاصل ہوتے ہیں جو ان ابدان موجودہ کے بعد ہوتے ہیں۔ اور پھر ان ابدان سابقہ میں اختلاف دوسرے ابدان سابقہ میں اختلاف کی وجہ سے اختلاف ہوا ہوگا۔ اسی طرح سلسلہ اختلاف لایالی نہایت چلا جائے گا اور جو چیز غیر متناہی کو مستلزم ہوتی ہے وہ محال ہوتی ہے اور محال کا وجود نہیں ہوتا، تو جب نفوس ناطقہ کا وجود قدیم ہوگا تو ان کا حدوث ثابت ہو جائے گا۔ (والشراطم بالصواب)

تشریح قولہ ولا جائزہ چونکہ عوارض مختلف اور ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ لہذا ان کے معروضات بھی جدا ہو جائیں گے۔

قولہ بسبب القوابن: جیسی قابلیت قابل میں ہوگی اسی قسم کے باہر سے اس کو عارض بھی لاحق ہوتے ہیں آگے اسی کی مزید تفصیل بیان کرتے ہیں۔

قولہ واختلاف استعداداتہ: یعنی شے معروض میں جس قدر عارض کے قبول کرنے کی صلاحیت قابلیت اور استعداد ہوتی ہے۔ مبدئیاً من کی طرف سے اسی قسم کا عارض فائض کیا جاتا ہے۔

سہ باراں کہ در لطافت طبعش خلاف نیت در باغ لالہ روید در شورہ بوم و خس

یعنی بارش لطافت اور پاکیزگی انبات اور اجیاد ارض کی یکساں قابلیت ہے اس کیفیت میں کوئی فرق نہیں ہوتا مگر وہی بارش باغ میں لالہ لگاتی ہے۔ اور وہی بارش نجر زمین میں گھاس پھوس لگاتی ہے۔ زمین میں جیسی قابلیت ہوگی ویسا ہی اثر مبدئیاً من سے قبول کرتی ہے۔

پاور ہاؤس سے بجلی ہی کا کرنٹ بلب، ہیر اور انجن وغیرہ میں آتا ہے اور اسی کی طاقت سے سب اپنا اپنا کام کرتے ہیں یعنی جس میں جس چیز کی صلاحیت ہے کرنٹ سے وہی کام کرتا ہے۔ ایک روشنی دیتا ہے دوسرا حرکت کرتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ اور نیز جس درجہ کی طاقت بلب میں ہوگی اسی درجہ کی روشنی دیتا ہے۔ اور اسی کے مطابق اس کی روشنی تیز اور کم ہوتی ہے۔ تو روشنی میں کمی بیشی اس بلب کی قابلیت، استعداد اور صلاحیت کی وجہ سے ہوتی ہے۔

بس ایسے ہی نفوس ناطقہ میں اختلاف عوارض کے اختلاف سے ہوتی ہے۔ مبدئیاً من کی جانب سے عوارض کا فیضان ہوتا ہے جس نفس میں جتنی صلاحیت اور استعداد ہوتی ہے اپنی اپنی استعداد کے مطابق اسے قبول کر لیتا ہے۔

قولہ لاف الماہیت: ماہیت اور عوارض میں غیریت کی یہ دوسری دلیل ہے۔

قولہ لا تستحق یعنی تقاضے ذاتی نہیں ہیں کہ ذات کا تحقق یا اس کی بقا اور اس کا وجود اپنی

موقوف ہو۔

قولہ واللائکان العارض لائنا ما؛ حالانکہ ہم نے عارض مفارق فرمن کیا ہے۔ یعنی نہ وہ ذات کا جزرے نہ ذات کے لئے لازم، کہ جن کا ماہیت کے وجود میں کوئی دخل نہ ہو۔

قولہ والقابل؛ چونکہ بحث ہے کہ نفس ناطقہ اور بدن میں کیا تعلق ہے۔ بدن ایک مجموعہ ہے جس کے جس طرح اعضاء ہوتے ہیں۔ جن سے بدن کی ترکیب جسمانی مکمل ہوتی ہے۔ اور چیزیں ایسی ہیں جو اس بدن میں ترکیب تام کے نتیجہ میں قوتیں ظاہری اور باطنی پیدا ہوتی ہیں، تو اس مقام پر یہ سوال ہے کہ نفس ناطقہ اور بدن، نیز اس کے لوازم و عوارض میں کیا تعلق ہے۔ اور آیا نفس ناطقہ تمام ابدان میں مشترک ہے یا غیر مشترک۔ تو یہ بحث درحقیقت بدن کے حدوث کے پہلے سے تعلق رکھتی ہے۔

قولہ فمستی لہم تکن؛ لہذا جب تک ابدان موجود نہ ہوں اس وقت تک ان کے اندر اور باہر کی صلاحیتیں اور قوتیں کس طرح موجود ہو جائیں گی۔ اس لئے نفوس ناطقہ بھی اس وقت تک وجود میں نہ آئیں گے کیونکہ سابق میں گذر چکا ہے کہ نفوس اور دیگر عوارض بدن کو لاحق ہوتے ہیں۔ جیسی بدن میں صلاحیت و قابلیت ہوگی اسی کے مطابق مبدئیاً کی جانب سے ان نفوس و دیگر قوتی کا فیضان ہوتا ہے۔

قولہ موجودۃ علی التعدد؛ تو نفس ناطقہ میں تعدد اور اس کا ایک دوسرے سے مختلف ہونا بدن کے وجود کے بعد ہے۔ اور بدن حادث ہے لہذا نفوس ناطقہ بھی حادث ہوں گے۔

قولہ ضروریۃ؛ اور بدن کے ساتھ ساتھ وجود میں آئیں گی اور جب نفوس ناطقہ حادث مع الابدان ہیں تو بدن کے ساتھ ہی ان نفوس کا وجود ہوگا اور نفوس میں اختلاف عوارض کے سبب سے ہوگا۔ اور عوارض چونکہ زید، عمر وغیرہ افراد کے مختلف ہیں۔ اس لئے عوارض کے اختلاف کی وجہ سے نفوس ناطقہ میں اختلاف ہوگا۔ اور چونکہ افراد اور ابدان میں تعدد اور کثرت ہے لہذا عوارض میں بھی کثرت ہوگی۔ اور ان کے ساتھ نفوس ناطقہ میں بھی تعدد اور کثرت پایا جائے گا۔ پس ثابت ہو گیا کہ ابدان کا وجود ہوتے ہی پھر اس کے عوارض کا، پھر نفوس ناطقہ کا لاحق اور فیضان ہوتا ہے۔ اس لئے نفوس ناطقہ ابدان کے ساتھ ہوں گے اس کا مطلب ایک ہے کہ جب نفوس ناطقہ بدن کے ساتھ وجود میں آتے ہیں تو بدن کے پہلے ان کا وجود نہیں ہو سکتا۔ تو معیت کے اثبات سے نفوس ناطقہ کے لئے تبعیت کی نفی ہو جائیگی

قولہ التناہی؛ نفس واحد مختلف ابدان میں علی سبیل البدلیت متعلق ہونا تناہی ہے۔ اس حجت سے اگر تناہی کا صحیح ہونا ثابت ہوتا ہے تو ہم اس حجت کو نہیں مانتے۔ اس لئے کہ ممکن ہے کہ نفوس ناطقہ جو ہر بدن میں مختلف ہیں۔ تو نفس ناطقہ کا یہ اختلاف ان عوارض کی بنا پر ہے جو بدن سے خارج ہیں نہ عین بدن ہیں نہ جزو بدن ہیں اور نہ خارج لازم للبدن ہیں۔ بلکہ عارض ہیں اور وہ بھی مفارق ہیں اور عوارض کا ایک دوسرے سے مختلف ہونا بدن کے ساتھ متعلق ہونے سے پہلے سے ہے۔ یعنی

اختلاف عوارض مقدم ہیں اور تعلق مع الابدان اس سے موخر ہے۔
 قولاً اختلافاً فیہا؛ یعنی یہ کہ نفس ناطقہ ایک بدن کی دوسرے بدن سے مختلف ہوتی ہے۔ نیز جتنے
 بدن موجود ہیں اسی قدر نفوس ناطقہ بھی ان کی تعداد کے موجود ہیں تو یہ بھی جائز ہے کہ ان نفوس
 ناطقہ میں جو باہم ایک دوسرے اس وقت میں موجود ہے یہ اختلاف ان ابدان سے پہلے رہا ہو جن
 ابدان کے ساتھ یہ نفوس ناطقہ موجودہ ابدان سے پہلے متعلق رہے ہوں۔ اور اختلاف ان عوارض
 مفارق کی وجہ سے رہا ہو جو ان ابدان کو حاصل تھے۔ پھر اسی طرح ان میں جو اختلاف ایک بدن
 کا دوسرے بدن سے و ہا وہ اختلاف بھی عوارض مفارقہ کی وجہ سے ہوا ہو۔ اور یہ عوارض مفارقہ
 میں اختلاف ان سے پہلے جو ابدان رہے ہوں ان کے اختلاف کی وجہ سے ہوا ہو۔ بہر حال سوال
 کا یہ سلسلہ ختم نہ ہو گا بلکہ سلسلہ سوال اور عوارض مفارق اور ابدان مختلفہ لایا الی نہایت قائم ہو
 جائے گا۔ اور تسلسل یا وجود لایا الی نہایت باطل ہے۔ لہذا عوارض اور اختلاف کا لایا الی نہایت
 سلسلہ جاری ہونا بھی باطل ہے۔

خلاصہ بحث یہ ہوا کہ نفس ناطقہ کا حادث ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ تنازع باطل ہونا
 دلیل سے ثابت کر دیا جائے۔ مصنف نے اس جگہ متن میں تنازع کے بطلان پر کوئی دلیل بیان
 نہیں کیا ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ کتاب کے ختم پر تنازع کو دلیل سے مستقل موضوع بنا کر باطل کریں
 گے تو جب اس بحث کو مستقلاً مصنف کو بیان کرنا تھا اسلئے اس جگہ ضمناً دلیل بیان کرنے کی
 حاجت نہیں ہوئی۔

مگر اس مقام پر ایک اعتراض کیا گیا ہے کہ تنازع کے بطلان پر خاتمہ کتاب میں جو دلیل مصنف
 بیان کی ہے وہ نفس ناطقہ کے حدوث پر مبنی ہے۔ اس لئے طالب علمانہ اشکالی یہ ہوتا ہے کہ
 حدوث نفس بطلان تنازع پر موقوف ہے۔ اور بطلان تنازع حدوث نفس ناطقہ پر، تو یہ تو صراحتاً
 دور ہے اور دور باطل ہے لہذا دلیل بھی باطل ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ بطلان اور ابطلال دو الگ الگ حقیقتیں ہیں۔ یعنی شیء کا باطل ہونا
 اور چیز سے اور شے کا باطل کرنا دوسری چیز ہے۔ اب جواب کا حاصل یہ ہوا کہ حدوث نفس
 ناطقہ موقوف ہے تنازع کے بطلان پر۔ یعنی یہ کہ نفس ناطقہ اس لئے حادث ہے کہ تنازع فی نفس
 باطل ہے اس لئے کہ اگر تنازع درست اور واقع ہوتا تو نفس ناطقہ ایک بدن سے دوسرے
 بدن میں تبدیل ہوتی رہتی اور بدن ختم ہوتے رہتے۔ اسی میں نفس ناطقہ کی قدامت ثابت
 ہو جاتی اور نفس ناطقہ کا بطلان ثابت ہو جاتا۔

اب دوسری طرف دیکھو، یعنی یہ کہ ابطلال تنازع حدوث نفس پر موقوف ہے۔ یعنی یہ کہ تنازع

تنازع باطل ہے۔ اس وجہ سے کہ تنازع کے نفس ناطقہ کا قدیم ہونا ضروری ہے۔ اب جب کہ نفس قدیم نہیں ہے تو تنازع بھی درست نہیں۔ لہذا تنازع باطل ہے۔ کیونکہ نفس ناطقہ حادث ہے تو اس کے حدوث پر تنازع کا ابطال موقوف ہوا۔

قولہ اذ علی تقدیر: ابطال تنازع پر مبنی ہونے کی دلیل یہاں سے شارح بیان کرتے ہیں۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ تنازع نام ہے نفس ناطقہ کا ایک بدن سے دوسرے بدن میں منتقل ہونے کا۔ مگر یہ انتقال علی البدلیت ہوتا ہے۔ جب پہلا بدن ختم ہوا تو نفس ناطقہ دوسرے بدن میں منتقل ہوگی۔ اور جب یہ دوسرا بدن بھی ختم ہو گیا تو تیسرے بدن میں منتقل ہوگی لہذا تنازع تنازع اگر ممکن ہوگا تو نفس واحد کے لئے کثیر بلکہ لاتعداد کی ضرورت ہوگی۔ اور اس کے ساتھ نفس ناطقہ واحدہ کا علی سبیل البدلیت تعلق ہوتا رہے گا۔ اس لئے جانب سابق یعنی ماضی کی طرف نفس کو بدن کے ساتھ متعلق کرنے کے نتیجہ میں لازم یہ آئے گا کہ نفس ناطقہ میں اختلاف عوارض مفاہق کی وجہ سے ہوا تھا۔ اور ان عوارض میں جو صلاحیت بدن کے ساتھ لاحق ہونے کی ہے وہ صلاحیت سابق بدن کی وجہ سے حاصل تھی۔ پھر سابق بدن میں اختلاف عوارض کی وجہ سے تھا اور عوارض کے اختلاف کی وجہ سے نفس ناطقہ میں اختلاف تھا۔ ایسے ہی سلسلہ بیان کسی حد پر موقوف نہ ہوگا بلکہ یہ سلسلہ جاری رہے گا جو باطل ہے۔

پھر خلاصہ یہ ہوگا کہ اس دلیل سے نفس ناطقہ کا حادث ہونا ثابت نہ ہو سکے گا پس ثابت ہوا کہ یہ دلیل اس بات پر موقوف ہے کہ پہلے تنازع کو باطل کیا جائے تو مذکورہ دلیل ابطال تنازع پر موقوف ہوتی۔ لیکن متکلمین نے نفس کے حادث ہونے پر متعدد دلیل پیش فرمائے ہیں۔ لہذا وقت کا انتظار کریں۔

• وَاللّٰهُ اَعْلَمُ وَعَلَيْهَا اَتَمُّ •

تمت بالذکر

۱۴۲۳ ہجری مطابق ۲۰۰۲ء

ملنے کا پتہ

بیرون بوہڑ گیٹ مکتان

Tel # 544913

مکتبہ اسلامیہ

نُورُ الْفَتْحِ

أُرْدُو شَرْح

نُورُ الْإِيضِ

مؤلف

حضرت مولانا سلاام الحق صابو السعدی المنظاہری

سہارنپوری

مکتبہ شریکتِ علمیہ

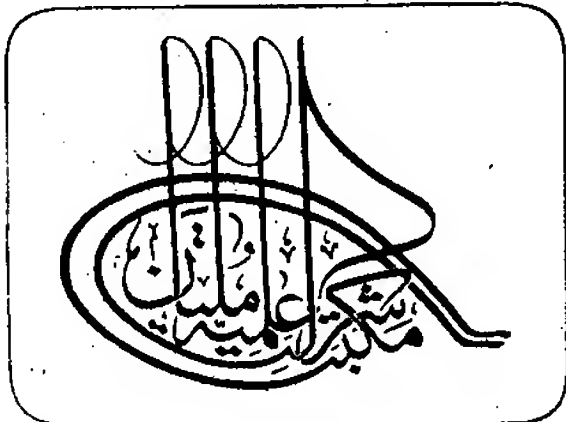
بیرون بوہڑ گیٹ - ملتان فون: ۵۲۷۳۰۹

اَشْرَفُ الْاَهْلِ الْاَهْلِيَّةِ شَرْحُ اُرْدُو هِدَايَا
الْجُزْ اَلْاَوَّلُ ١-٢-٣

اَشْرَفُ الْاَهْلِ الْاَهْلِيَّةِ شَرْحُ اُرْدُو هِدَايَا
الْجُزْ اَلثَّانِي ٣-٤-٥ "زير طبع" ٤-٥

اَشْرَفُ الْاَهْلِ الْاَهْلِيَّةِ شَرْحُ اُرْدُو هِدَايَا
الْجُزْ اَلثَّلَاث ٨-٩-١٠-١١-١٢

اَشْرَفُ الْاَهْلِ الْاَهْلِيَّةِ شَرْحُ اُرْدُو هِدَايَا
الْجُزْ اَلرَّابِع ١٣-١٤-١٥-١٦



مَكْتَبَةُ شَرِكَةِ اَعْمِيَّةِ

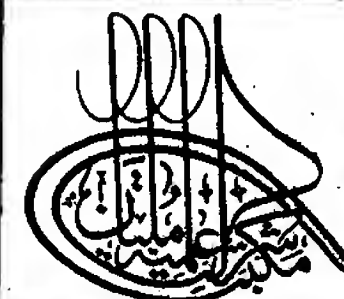
بيرون بوهرگيٹ ملتان 547309
544913

کمالین مترجم - شرح اردو جلالین

از حضرت مولانا محمد نعیم صاحب
استاذ تفسیر دارالعلوم دیوبند

تفسیر جلالین شریف کی اہمیت اور مقبولیت ایک ایسی حقیقت ہے کہ جس کے بارے میں اختلاف نہیں کیا جاسکتا۔ عالم اسلام کا شاید ہی کوئی ایسا مدرسہ ہوگا جہاں تفسیر داخل درس ہو لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اب تک اس مقبول عالم تفسیر پر اردو زبان میں کسی درجہ پر کوئی کام نہیں ہوا تھا۔

الحمد للہ کہ اب اس تفسیری کام کا سلسلہ مکمل کر دیا گیا ہے جس میں سب سے مقدم متن جلالین شریف، متن کے نیچے مکمل سلیس اردو ترجمہ ہے اور اس کے بعد تفسیر کی مکمل تشریح، تفسیر عام مسلمانوں کے لئے احکام قرآنی کو سلیس اردو زبان میں سمجھانے والا ایک نیا کتبہ ہے۔ طلباء کے لئے تفسیری مشکلات کا بہترین حل اور علماء کے لئے بیش بہا علمی خزانہ ہے۔ تفسیر ہذا میں سب سے زیادہ ماضی میں، علوم قرآنی سے متعلق دور حاضر کی اچھوتی تحقیقات، علمی لطائف اور قرآنی نکات، شان نزول اور ربط آیات، بلاغت اور اسلوبِ قرآن پر کمال تبصرہ، غرضیکہ یہ اس تفسیری کتاب کا جہاں اردو تشریح کا لباس نوزیب تن کر کے بلاشبہ اردو زبان میں تفسیر کا نادر ذخیرہ بن گئی ہے۔



مکتبہ شرکت علمیہ

بیرون بوہڑ گیٹ ملتان فون: 547309 544913

اَهْلُ الْعِلْمِ

عَلَى

أُصُولُ الشَّائِئِي

تأليف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکریٹری

اسٹاذ دارالعلوم (وقف) دیوبند

مکتبہ شریکت علمیه

بیرون بوہڑگیٹ - ملتان